

Zygmunt Bauman

Il disagio
della postmodernità

Bruno Mondadori

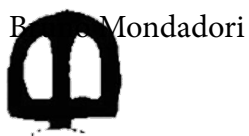
Economica



Sintesi

Zygmunt Bauman

Il disagio della postmodernità



Bompiani Mondadori

© Edizioni scolastiche Bruno Mondadori
Milano, 2002

Tutti i diritti riservati
© 2007, Paravia Bruno Mondadori Editori

Prima edizione nella collana «Sintesi» 2002
gennaio 2007 edizioni nella collana «Economica»

Questa pubblicazione si è avvalsa del contributo alla traduzione del *Polish Literary Fund* (Center for International Cultural Cooperation - Adam Mickiewicz Institut)

Traduzione dal polacco di Vera Verdiani.

Titolo originale: *Ponowoczesnosc. Jako źródło cierpien*
© 2000 Zygmunt Bauman & Wydawnictwo Sic, Warsaw

L'editore potrà concedere a pagamento l'autorizzazione a riprodurre una porzione non superiore a un decimo del presente volume. Le richieste vanno inoltrate a:
Associazione Italiana per i Diritti di Riproduzione
delle Opere dell'ingegno (AIDRO),
via delle Erbe 2, 20121 Milano, tel./fax 02/8095506

In copertina: Francis Bacon, *Three studies of the Human Head* (1953)

ISBN 88-424-9383-X

Indice

Il libro: nota di copertina.

Introduzione. Scontentezze: moderne e postmoderne.

1. Il sogno della purezza.

2. Come diventare straniero e come cessare di esserlo.

Sé disancorarti, sé alla deriva.

Le dimensioni dell'attuale incertezza.

Libertà, incertezza e libertà dall'incertezza.

Il tortuoso cammino verso l'umanità condivisa.

3. Della morale che inizia dentro casa e del faticoso cammino verso la giustizia.

4. Del parvenu e del paria, ossia degli eroi e delle vittime della modernità.

5. Dei turisti e dei vagabondi, ossia degli eroi e delle vittime della postmodernità.

6. La postmodernità, o dell'impossibilità di un'avanguardia.

7. Qualche riflessione sul significato dell'arte e sull'arte del significato.

8. La cultura come una cooperativa di consumatori.

9. Verità della scienza, verità dell'arte.

10. Sulla scuola di vita postmoderna.

11. Medicina, informatica e vita eterna.

La morte, moderna e postmoderna.

L'immortalità, moderna e postmoderna.

12. Una religione postmoderna?

Definisci e perisci.

Dio, o l'insufficienza dell'autosufficienza.

La modernità, o il cavarsela senza Dio.

La rivoluzione antiescatologica.

L'incertezza non-ontologica.

La trascendenza terrena.

13. Comunitarismo e libertà, ovvero l'ennesima quadratura del cerchio.

14. Dalle tribù alle nazioni e ritorno.

15. L'ultima parola spetta alla libertà.

Note al testo

Il libro: nota di copertina

Con questo libro, scritto significativamente in polacco, la sua lingua madre, Zygmunt Bauman riassume e sistematizza le sue teorie sulla natura della Modernità, prima sparse in decine di articoli, studi e libri che gli hanno dato fama internazionale. Prendendo le mosse da Il disagio della civiltà di Freud, l'analisi di Bauman ci mostra come siano le varie facce della Modernità/Civiltà a causare una sofferenza crescente nell'uomo contemporaneo. Il suo non è però un libro "apocalittico", bensì una lucida analisi dei fenomeni che hanno trasformato una grande possibilità di progresso in una macchina soffocante che produce solitudine e ingiustizia: «Non esistono grandi guadagni senza perdite, e il sogno di una felicità per il guadagno, depurata del dispiacere per la perdita, è altrettanto vano della proverbiale speranza di un pranzo gratis; ma i guadagni e le perdite connessi a ognuno dei vari sistemi di convivenza umana vanno accuratamente conteggiati, per tentare di pareggiarli il più felicemente possibile; tuttavia la lucidità di giudizio faticosamente raggiunta dissuade noi postmoderni dal sognare un bilancio dove ci sia la voce dell'"avere", ma non quella del "dare"».

Il disagio della postmodernità

Ai miei maestri

Julian Holfeld e Stanislaw Ossowski

Introduzione.

Scontentezze: moderne e postmoderne

Nel 1930 apparve a Vienna un libro intitolato *Das Unglück in der Kultur*, già nella successiva edizione ribattezzato *Das Unbehagen in der Kultur*. Il suo autore era Freud. Più o meno contemporaneamente fu pubblicata la versione inglese, che l'autore suggerì di chiamare *Man's Discomfort in Civilization*. Come informa il redattore dell'edizione inglese John Strachey, la traduttrice Joan Rivière pensò in un primo tempo di rendere *Unbehagen* con *malaise*, ma poi finì per scegliere il titolo con il quale l'opera sarebbe diventata famosa: *Civilization and its Discontents* [01]. Fu dunque sotto questo titolo che la sfida lanciata da Freud alla corrente consapevolezza di sé dell'era moderna sconvolse la coscienza europea e determinò il modo in cui ancora oggi pensiamo alle previste e impreviste conseguenze dell'avventura moderna. (Oggi sappiamo che il libro di Freud riguarda la modernità, anche se l'autore aveva preferito usare parole come "cultura" o "civiltà"; solo la società moderna era in grado di pensare se stessa in termini di "diffusione della cultura" o di "civiltà" e di agire conformemente a tale pensiero, ed è appunto degli effetti di ciò che si occupa il libro di Freud; l'espressione "civiltà moderna" è in sostanza pleonastica).

Grazie alla civiltà, qualcosa si guadagna e qualcosa si perde: questa, più o meno, la tesi di Freud. Sotto la forma della "cultura" o della "civiltà" la modernità cerca la bellezza («questa cosa inutile che ci aspettiamo che la civiltà stimi»), la pulizia («ogni genere di sporcizia sembra incompatibile con la civiltà») e l'ordine («ordine è una specie di coazione a ripetere che decide, grazie a una norma stabilita una volta per tutte, quando, dove e come una cosa debba essere fatta, in modo da evitare esitazione e indugio in tutti i casi simili tra loro»). Bellezza (ossia tutto ciò che suscita il piacere sublime dell'armonia e la perfezione formale), pulizia e ordine sono conquiste non trascurabili, alle quali difficilmente accetteremmo di rinunciare senza opporre resistenza, senza rimorsi di coscienza e pentimenti. Tuttavia non è possibile goderne senza pagarne ampiamente le conseguenze. Niente infatti predispone per natura l'uomo a badare alla pulizia sua e di ciò che lo circonda, o a seguire la routine chiamata ordine (se qua e là queste tendenze acquistano un carattere "istintivo", si tratta sempre di un'inclinazione instillata e acquisita, è un effetto dell'addestramento, segno evidente di un processo civilizzatore in atto). Gli uomini devono venire costretti ad apprezzare e rispettare i valori dell'armonia, della pulizia e dell'ordine. La loro libertà di agire in base agli

impulsi dev'essere drasticamente limitata. E le limitazioni, per quanto necessarie, sono dolorose; difendono dalla sofferenza ma producono nuovi e particolari tormenti.

«La nostra civiltà è edificata sulla repressione delle pulsioni.» A subire i sacrifici più dolorosi sono soprattutto la sessualità e l'aggressività dell'uomo, dice Freud. «Il desiderio di libertà dunque si volge o contro particolari forme o esigenze di civiltà, oppure contro la civiltà in genere.» Non può essere altrimenti. La gioia della vita civile si ottiene solo insieme alla sofferenza, la soddisfazione va sottobraccio al disagio e l'obbedienza alla ribellione. La civiltà, quest'ordine artificiale imposto sul disordine naturale dell'umanità, è un baratto, un compromesso sempre rimesso in questione e volta a volta rinegoziato. Il principio di piacere viene portato in funzione del principio di realtà, mentre le norme civilizzatrici definiscono i limiti e decretano ciò che va inteso per realtà. «L'uomo civile ha scambiato una parte di felicità con una parte di sicurezza.» Invece di sperare che a questo conflitto si possa rimediare, forse dobbiamo rassegnarci all'idea che «ci sono delle difficoltà inerenti all'essenza della civiltà e che non cederanno mai di fronte ad alcun tentativo di riforma».

Dell'ordine, vanto della modernità e pietra angolare di ogni altra sua realizzazione (sia di quelle apertamente operanti sotto il nome di "ordine", sia di quelle nascoste sotto gli pseudonimi di bello o di pulizia), Freud parlava in termini di «coazione», «regolazione», «soppressione» e «rinuncia forzata». Le peculiari sofferenze insite nella modernità nascevano da quello che potremmo chiamare un "eccesso di ordine" e dalla perdita della libertà, sua inseparabile compagna. La condizione di sicurezza contro le tre minacce dovute alla fragilità del corpo umano, alla soverchiante forza della natura e all'inadeguatezza delle istituzioni che regolano i nostri rapporti con il mondo esterno, esigeva il sacrificio della libertà, e in primo luogo della libertà umana di procurarsi il piacere. In una civiltà impostata sulla garanzia della sicurezza, aumentare la libertà equivaleva a diminuire il grado di frustrazione; mentre in seno a una civiltà che intensificava la sicurezza a spese della libertà, l'incremento e il consolidamento dell'ordine corrispondevano a un aumento di insoddisfazione e di rivolta.

Ma i tempi sono cambiati; viviamo in un'epoca di deregulation. Oggi il «principio di realtà» deve difendersi davanti a un tribunale presieduto dal «principio di piacere». L'idea che «esistano delle difficoltà insite nell'essenza stessa della civiltà, che nessun intervento riformatore può modificare, ha perso molta della sua antica evidenza. La coazione e la rinuncia forzata non appaiono più alla gente una spiacevole necessità da accettare con umiltà, ma vengono piuttosto sentite come un'infondata aggressione alla sovrana libertà dell'individuo.

Sessantacinque anni dopo la stesura e la pubblicazione de *Il disagio della civiltà*, la libertà individuale regna incontrastata. Essa è oggi il valore supremo in base al quale ogni altro valore (per definizione minore) va confrontato; è il metro con il quale si misurano la saggezza e la virtù di ogni norma e decisione sovraindividuali. Ciò non significa affatto che gli ideali di bellezza e di pulizia e tutti gli altri valori che hanno guidato la spedizione nell'ignoto della modernità siano stati respinti o abbiano perso

parte del loro fascino originale. Il fatto è che oggi sta all'individuo cercarli e soddisfarli a proprie spese, con la forza della propria volontà e mobilitando le proprie forze vitali. Sembra quasi che la civiltà moderna, nella sua attuale versione postmoderna, abbia scoperto l'ingannevole pietra filosofale già derisa e condannata da Freud come fantasia ingenua e dannosa; questa civiltà si è data a riconvertire il nobile metallo di un ordine puro e di una pulizia meticolosa nel minerale grezzo dell'umana, anzi umanissima tendenza al piacere; un piacere sempre maggiore e sempre più piacevole, ossia esattamente ciò che Freud aveva definito un'utopia e al tempo stesso condannato come una tentazione autodistruttiva. La "mano invisibile", uscita indenne da due secoli di tentativi volti a rinchiuderla nel guanto di ferro delle regole e delle norme costituite, oggi ritorna in auge come se nulla fosse, godendo di sempre crescente fiducia. La libertà individuale, fino a non molto tempo fa considerata dai costruttori dell'ordine un ostacolo e un problema da eliminare (anzi forse il più grave tra i problemi che affliggono la costruzione), viene vista come principale motore e risorsa nell'incessante processo di autocreazione dell'universo umano.

Qualcosa si guadagna e qualcosa si perde: la vecchia regola vale oggi esattamente come agli inizi della civiltà moderna. Con la differenza che guadagni e perdite si sono scambiati di posto: gli uomini postmoderni hanno perso una dose della loro sicurezza in cambio di un aumento della probabilità o della speranza di felicità. Il tipico disagio della modernità derivava dal fatto di dover pagare la sicurezza restringendo la sfera della libertà personale, e quindi dal non poter impostare la vita sulla ricerca della felicità. Il disagio della postmodernità deriva invece da una ricerca del piacere talmente disinibita che è impossibile conciliarla con quel minimo di sicurezza che l'individuo libero tenderebbe a richiedere.

Come Simmel ha osservato molto tempo fa, ogni valore è tale solo se per ottenerlo occorre rinunciare ad altri valori. Il fascino della libertà risplende soprattutto quando la si deve sacrificare sull'altare della sicurezza. Quando a rimetterci è la sicurezza, la libertà perde molto del suo primitivo splendore. Se la noia e la monotonia pervadono le giornate di coloro che inseguono la sicurezza, l'insonnia e gli incubi disturbano le notti di chi persegue la libertà. La vittima, in entrambi i casi, è l'auspicata felicità. Ascoltiamo ancora una volta Freud: «Siamo così fatti da poter godere intensamente del solo contrasto, ma soltanto assai poco di uno stato di cose in quanto tale». Per quale ragione? «Quel che [...] ha nome felicità scaturisce dal soddisfacimento, perlopiù improvviso, di bisogni fortemente compressi e per sua natura è possibile solo in quanto fenomeno episodico.» Per questa ragione una libertà priva di sicurezza non assicura una continua provvista di felicità, come pure non l'assicura una sicurezza priva di libertà. Cambiare sistema di vita è raramente (se mai lo è) un passo in avanti sulla strada di una maggiore felicità; di solito la felicità si limita a una fuggevole impressione provata nell'attimo del cambiamento. La «rivalutazione di tutti i valori» è un felice istante di ebbrezza, ma i valori rivalutati non necessariamente garantiscono uno stato di felicità.

Non esistono guadagni senza perdite, e il sogno di una felicità per il guadagno, depurata del dispiacere per la perdita, è altrettanto vano della

proverbiale speranza di un pranzo gratis; ma i guadagni e le perdite connessi a ognuno dei vari sistemi di convivenza umana vanno accuratamente conteggiati, per tentare di pareggiarli il più felicemente possibile; tuttavia la lucidità di giudizio faticosamente raggiunta dissuade noi postmoderni dal sognare un bilancio dove ci sia la voce dell'"avere", ma non quella del "dare".

Il libro che qui consegno al lettore è una raccolta di piccoli e parziali tentativi di redigere tale inventario.

1. Il sogno della purezza

I grandi crimini nascono spesso dalle grandi idee, e quanto maggiore è il crimine, tanto più fortemente si crede nell'idea. Malgrado quanto si ritiene in genere, la storia non registra delitti commessi in nome del relativismo o della tolleranza, mentre è costellata di crimini perpetrati in nome della fede incrollabile e dell'unica verità esistente. Sono poche le grandi idee ardentemente professate che siano riuscite a mantenersi innocenti quando i loro fautori procedevano a trasformare le parole in fatti. Tra queste ve ne sono alcune a cui è impossibile giurare fedeltà senza mostrare le zanne e affilare le mannaie, e in questo senso uno dei primi posti nella storia spetta di diritto all'idea della pulizia.

Come osserva la scrittrice americana Cynthia Ozick, «la *Endlosung* tedesca era una soluzione estetica, un intervento redazionale, un ritocco dell'artista per correggere un difetto: l'eliminazione di un qualcosa che guastava l'armonia del quadro» [01].

Lo psicologo tedesco Klaus Dörner invita i suoi lettori a «vedere i nazisti come dei borghesi che, al pari dei borghesi di tutti i tempi, cercavano di risolvere il problema sociale» [02]. Nel caso del governo nazista, come anche in altri casi, il problema affrontato dai borghesi fu "la sporcizia" del mondo nel quale dovevano vivere: sporcizia creata dall'ostinata presenza di vicini di casa indesiderabili, che non appartenevano al loro mondo e che "sciupavano il quadro d'insieme", ossia turbavano il senso dell'armonia senza il quale non potevano esserci né soddisfazione estetica né certezza morale di sé. Come informa Foucault, nei primi anni dell'era moderna le autorità municipali sequestravano i malati di mente e li caricavano sui *Narrenschiffen*, le navi dei folli che venivano mandate per mare con la categorica proibizione di attraccare in un porto: i folli impersonavano «l'elemento oscuro [...] il cupo disordine, il caos semovente» contrapposto alla saggia e matura solidità della ragione, mentre il mare indicava chiaramente l'acqua «che porta via, ma anche purifica» [03].

L'idea della pulizia è la visione di uno stato di cose perfetto, dove non occorre più aggiungere o togliere nulla; uno stato che bisogna costruire e che, una volta costruito, va diligentemente e scrupolosamente protetto da ogni genere di pericoli: quelli reali, quelli prevedibili e quelli ancora impossibili da prevedere. Senza tale visione di uno stato ideale, l'idea della pulizia non ha senso, né ha senso contrapporre ciò che è pulito a ciò che è sporco. Il bosco, la radura, la steppa, il prato, una fascia di colline, l'oceano (vale a dire "la natura", che differisce dalla "cultura" per il fatto di non essere opera

dell'uomo) non essono, né possono essere, puliti o sporchi, a meno che non vengano imbrattati da bottiglie vuote, gusci di uova sode, carte unte e altri residui di picnic, oppure dalla fuliggine delle ciminiere e da scarichi chimici. Per inquinare la natura e abbruttirla occorre l'intervento umano; ma tale intervento si rende necessario anche solo per introdurre nella natura la differenza tra sporco e pulito; sono la fantasia e i progetti umani a mettere le cose nella condizione di essere "pulite" o "sporche".

La pulizia presume che certe cose vengano spostate e collocate (senza spinte, strattoni, sollecitazioni o violenze) in un luogo diverso da dove esse andrebbero spontaneamente ad annidarsi se la volontà umana non intervenisse a impedirlo. La pulizia è anche una visione dell'ordine, ossia di una situazione in cui le cose sono disposte in modo che ciascuna si trovi solo ed esclusivamente nel posto che le spetta. Non si può pensare o parlare di pulizia se non si possiede un'idea più o meno chiara dell'ordine, cioè se non si è convinti che ogni cosa abbia il suo posto e che, senza un "aiuto esterno", le cose non andranno mai a occupare spontaneamente il posto che a esse compete. Il contrario del pulito - la macchia, la chiazza, l'immondizia, la sporcizia, il lordume - è appunto una cosa "non al suo posto". Non le caratteristiche proprie della cosa, non le sue qualità innate la rendono "sporca", ma il luogo nel quale essa viene momentaneamente a trovarsi; o, per meglio dire, il divario tra il posto dove essa si trova e quello dove dovrebbe trovarsi secondo lo schema dell'ordine previsto. Cose "sporche" in un certo contesto cessano di urtare e di suscitare disgusto appena si trovano in un altro contesto, e viceversa. Un paio di scarpe lucidate a specchio, brillanti di pulizia e vanto di chi le indossa, diventano sporche se si posano su un tavolo imbandito. Una frittata in bella vista su un piatto fa venire l'acquolina in bocca, ma diventa una macchia disgustosa quando si trova su una coperta o su un paio di pantaloni.

Esistono cose, tuttavia, per le quali nessun contesto ordinato prevede un posto appropriato. Ovunque esse si trovino (all'interno dello spazio soggetto all'intento "ordinatore") non sono mai "al loro posto": il fatto è che non rientrano nella visione di un mondo ordinato. Spostarle non serve a niente: l'unica salvezza è disfarsene, spezzarle, gettarle via, bruciarle, avvelenarle o sgozzarle. A questa categoria di oggetti che niente può salvare né rendere "puliti" appartengono in genere gli esseri mobili per natura, capaci di spostarsi da un posto all'altro e quindi di farsi avanti senza essere stati invitati né tantomeno attesi. Il guaio di questi esseri è che se la ridono dei confini e vanno dove vogliono senza bisogno di inviti o di visti d'ingresso. Si spostano a seconda del proprio capriccio, impongono la loro presenza senza alcun riguardo per le intenzioni degli architetti e dei guardiani dell'ordine. Mandando a monte gli interventi ordinatori, questi importuni svelano la caducità, la fragilità e l'instabilità dell'ordine. Mosche, scarafaggi, ragni, topi e tutte le altre "bestiacce" che da un momento all'altro possono insediarsi in una casa senza chiedere il permesso ai legittimi proprietari sono sempre, in qualunque situazione e "per natura stessa delle cose", ospiti indesiderati, impossibili da inserire in uno schema ordinato, in quanto l'ordine è per principio una situazione controllata e non soggetta a sorprese. Questi esseri mobili e "autopropulsivi" sono un vero flagello,

poiché le loro peregrinazioni mettono a nudo qualcosa che si vorrebbe tenere segreto, vale a dire la fragilità, la casualità, la convenzionalità dell'ordine istituito e del confine tracciato.

Tuttavia a minacciare l'ordine sopraggiungono esseri anche peggiori di tali "bestiacce": esseri che non solo vanno dove vogliono e quando vogliono, ma lo fanno di nascosto, senza farsi vedere. I custodi dell'ordine possono anche non accorgersi della loro presenza e, illudendosi che niente minacci il loro ordine, allentare momentaneamente la vigilanza. Questi esseri non solo si fanno beffe dell'ordine costituito, ma mettono in discussione l'idea stessa che sia possibile instaurare un ordine; e così fanno svanire la speranza che, con i debiti interventi, si possa creare una sfera ordinata e totalmente protetta dalle intrusioni. Germi, batteri, virus appartengono a questa categoria di esistenze particolarmente maligne e "impure" dalla cui invasione nulla può essere protetto, nemmeno la ricerca della protezione. Non per niente i pubblicitari di saponi in polvere e di spray disinfettanti giocano sui timori umani, promettendo agli acquirenti la distruzione sia dello sporco "visibile" sia di quello "invisibile".

Da quanto sopra si desume che tra la fascinazione per il problema della pulizia (e l'ossessione igienica che ne consegue) da una parte, e la fragilità dell'ordine costituito dall'altra, esiste un nesso tutt'altro che casuale. La passione per la pulizia deriva dal sospetto che l'ordine delle cose non si curi di se stesso e che non possa sopravvivere in forza di una propria logica, a meno che non siamo lì a vigilare. E noi abbiamo bisogno di ordine come dell'aria. L'ordine significa regolarità, quindi anche il poter prevedere le condizioni nelle quali dobbiamo agire e risolvere le nostre questioni vitali; significa una distribuzione della probabilità degli eventi non casuale, ma rigorosamente gerarchica e calcolabile: lo spazio ordinato si differenzia dal caos per il fatto che in esso certi eventi sono altamente probabili, altri molto meno e altri quasi impossibili. È solo all'interno di uno spazio del genere che noi ci raccapezziamo, ci riconosciamo e comprendiamo quello che avviene (quindi, secondo la definizione data da Wittgenstein al "comprendere", "sappiamo come comportarci"). Solo in questo spazio possiamo agire in modo adeguato, ossia con la speranza di raggiungere gli effetti desiderati; solo all'interno di esso possiamo basarci sulle abitudini e sulle esperienze accumulate in passato: come tutti gli uomini, siamo dotati della memoria e della capacità di apprendere, e questo è di per sé un motivo sufficiente per tenere all'ordine e alla regolarità del mondo; le capacità apprese e le reazioni memorizzate, che ci sono utili in un ambiente stabile e libero da imprevisti, possono invece portarci alla rovina qualora gli eventi sfuggano alla routine e prendano a farsi beffe delle aspettative fondate su precedenti esperienze.

Nessuno ha spiegato in modo più convincente le origini della nostra ossessione per la pulizia e del nostro accanimento contro lo sporco dell'eminente antropologa inglese Mary Douglas, nel suo studio dal significativo titolo *Purity and Danger*, pubblicato per la prima volta nel 1966.

Come ben sappiamo - scrive Douglas - lo sporco è innanzitutto disordine.

Non esiste qualcosa come lo sporco in assoluto: esso prende vita nell'ottica di colui che osserva [...] Lo sporco è incompatibile con l'ordine. La sua eliminazione non è un atto negativo, ma uno sforzo messo in opera per organizzare l'ambiente [...] Nel dare la caccia allo sporco, tappezzare di carta, decorare, rassettare, non siamo spinti dalla paura delle malattie, ma cerchiamo di riordinare in maniera positiva il nostro ambiente, adattandolo a un'idea. In questo nostro evitare lo sporco non c'è paura o irrazionalità: c'è un'azione creativa, uno sforzo messo in opera per adeguare la forma alla funzione, per unificare l'esperienza [...] Per concludere, se la sporcizia è una faccenda fuori posto, dobbiamo accostarci a essa con ordine. La sporcizia e lo sporco sono ciò che non si deve includere in un modello se quest'ultimo deve essere mantenuto [04].

Sviluppando la sua teoria, Douglas si ricollega alla penetrante analisi del "vischioso" fatta da Sartre in *L'essere e il nulla*. Sartre parla della minaccia nascosta in una sostanza viscida e nel tempo stesso appiccicosa: una volta che la si tocca non si riesce più a liberarsene; aderisce al corpo sgradita e non richiesta, per cui occorre uno sforzo gigantesco per scrollarsela di dosso. Ostacola la libertà di movimento, cancella il confine tra il nostro corpo, che ci appartiene e di cui comandiamo i movimenti, e il resto del mondo: quel "laggiù" che si governa con le sue proprie leggi. La sostanza vischiosa mi sopraffà, mi toglie la mia libertà e quindi suscita in me paura e ribrezzo. Il bagno in mare o nel lago è gradevole, il contatto con l'elemento estraneo e il poterlo muovere liberamente è stimolante; niente turba il nostro piacere visto che, appena ne avremo abbastanza, potremo uscire dall'acqua e avvolgerci in un asciugamano. Tutto conferma ed esalta piacevolmente il nostro senso di libertà e di dominio sull'ambiente. Immaginiamo adesso un bagno in una botte di resina, di pece, di melassa o di miele... Stavolta non saremmo noi a stabilire le regole del gioco, a dirigere le sorti dell'impresa e a decidere quando mettervi fine. Invece di dominare la situazione, saremmo un territorio invaso e occupato.

Nella descrizione compiuta dall'antropologa inglese, il fascino della pulizia e la lotta ossessiva contro lo sporco emergono come caratteristiche generali della condizione umana. È anche vero che, con il passare del tempo, i modelli della pulizia da tutelare cambiano e che i concetti di sporco e pulito variano da cultura a cultura: tuttavia ogni cultura e ogni epoca possiedono, e devono possedere, un certo modello di pulizia e appropriati metodi per preservarla. Anzi Douglas (come anche Sartre, dal quale ella mutua il concetto) si interessa particolarmente al nesso intercorrente tra qualsiasi tipo di tutela della pulizia e gli interventi che ne conseguono, indipendentemente da quale sia l'oggetto della pulizia stessa: spazzare il pavimento, condannare gli eretici e deportare gli estranei derivano tutti dal medesimo bisogno di mantenere l'ordine e di conferire all'ambiente la trasparenza e la comprensibilità necessarie a proporsi obiettivi e a raggiungerli. Questa estensione operata dall'antropologa inglese è effettivamente giustificata dall'universalità del fenomeno; tuttavia l'indifferenza per le circostanze fa perdere di vista una fondamentale diversità per quanto riguarda le funzioni e le conseguenze sociali della "pulsione di purezza", a seconda di ciò che ne è oggetto e di ciò (o di chi) ne è vittima.

A proposito di conseguenze, e soprattutto delle conseguenze sulla qualità dell'esistenza umana, citiamo un esempio particolarmente importante e significativo di questa universale e quasi congenita fascinazione per la pulizia. È il caso di quando il ruolo di "sporcizia" contraria all'armonia dell'ordine, e quindi anche di ostacolo a una giusta organizzazione dello spazio vitale, tocca a esseri umani ovviamente diversi da quelli che tutelano l'ordine e che ne decidono, o aspirano a deciderne, la forma. È il caso, cioè, di quando l'unico modo per mantenere l'ordine consiste nell'isolare o allontanare una certa categoria di persone per le quali lo schema ordinativo non prevede un posto, e che quindi risultano fuori posto nel luogo dove attualmente si trovano.

Schütz, creatore della sociologia fenomenologica [05], ci ha sensibilizzati su certe caratteristiche dell'esistenza umana cui di solito non si fa attenzione ma che, appena le si indica, appaiono evidenti: per esempio, il fatto che noi riusciamo a «orientarci nel nostro ambiente biologico e socioculturale» soltanto perché tale ambiente è stato già precedentemente «preselezionato e preinterpretato» grazie a un «insieme di rappresentazioni della realtà quotidiana da parte del senso comune». Tutti noi, nel corso dei nostri andirivieni quotidiani, ci serviamo senza rendercene conto di un'infinità di frutti della preselezione e preinterpretazione che compongono il cosiddetto "senso comune" (o, per citare Schütz, la «conoscenza a disposizione»). Senza tale conoscenza la nostra vita sarebbe impossibile. Nemmeno le menti più geniali sarebbero capaci di costruire di sana pianta il mondo dei sensi e dei significati; tutti noi entriamo in un mondo per un certo verso prefabbricato, dove alcune cose contano molto, altre meno e altre per niente; un mondo dove gli indici di importanza dei problemi evidenziano certe cose facendole entrare nel nostro campo visivo, e relegandone altre nell'ombra; un mondo, soprattutto, dove l'enorme massa di oggetti e di eventi ci risulta a tal punto evidente che nemmeno li vediamo più; non dobbiamo fare niente, neanche chiamarli per nome, per assicurarne la presenza nel mondo e perché essi continuino a garantire al mondo, come hanno fatto finora, quel tipo di consistenza e di solidità che siamo soliti chiamare "realtà".

Tra le componenti indispensabili, anche se di rado consapevolmente evidenziate, del sapere corrente, di quella saggezza del senso comune che (per citare ancora Schütz) riceviamo in dono dal «mondo intersoggettivo di cultura» (questo «forziere di tipi prefabbricati e pronti all'uso»), il ruolo principale spetta al concetto di «reciprocità delle prospettive». Senza pensarci troppo (e comunque lo crediamo solo fintanto che non ci pensiamo), crediamo che le nostre esperienze personali siano tipiche: cioè che chiunque guardi "questo" oggetto veda "la stessa cosa" che vediamo noi, e che chiunque agisca in "questo" modo sia spinto dai "nostri stessi" moventi. Crediamo anche nell'interscambiabilità dei punti di vista; in altre parole, siamo convinti che, mettendoci al posto di un'altra persona, vedremo esattamente quello che essa vede e sentiremo quello che essa sente; e che essa, a sua volta, farà altrettanto nei nostri riguardi.

Tale convinzione appare a prima vista sincera, innocua e persino lodevole se si considerano le sue conseguenze morali: accettandola si

implica la fondamentale somiglianza di tutti gli esseri umani e si attribuisce all'altra persona una soggettività analoga alla nostra. Tuttavia occorre prendere atto che, per continuare a credere nella reciprocità di prospettive, devo credere inoltre che non solo io, ma anche l'altra persona creda nell'interscambiabilità delle prospettive e che si comporti di conseguenza. In altre parole, devo credere che la convinzione della reciprocità di prospettive sia, come le prospettive stesse, comune a entrambi. Il minimo sospetto circa l'accordo altrui sui miei principi fa vacillare e crollare l'ingegnosa struttura dove, nel loro corso normale e senza problemi, si intrecciano le mie azioni quotidiane.

Posso comprendere gli atti degli altri - dice Schütz - solo se posso immaginare che io stesso eseguirei atti analoghi se fossi nella loro medesima situazione, se fossi diretto dagli stessi motivi *a-cause-dei-quali*, o orientato dagli stessi motivi al fine dei quali intendendo tutte queste espressioni nel senso limitato dell'analogia "tipica", dell'uguaglianza "tipica" [06].

Complemento indispensabile della mia fiducia nella possibilità di immedesimarmi in un'altra persona sono, ovviamente, la capacità di immaginare l'altro nella mia stessa situazione e la convinzione che quest'altro, trovandosi nella mia situazione, si comporterebbe esattamente come me. In altre parole, per poter accettare il principio della reciprocità di prospettive, occorre avere già tacitamente premesso la convinzione della nostra fondamentale unità. Bisogna che io abbia già dato per scontato che gli altri sono della mia stessa razza, che sono pronti a mettersi in qualunque momento "nei miei panni" e che, appena lo faranno, vedranno il mondo esattamente come me.

Queste regole di comportamento solitamente accluse alle situazioni portate dalla routine quotidiana, corrispondono all'idea della "visione del mondo relativamente naturale" (*relativnatürliche Weltanschauung*) formulata da Scheler. Quando ne siamo provvisti, ci sentiamo sicuri. Le regole ci forniscono indicazioni sufficienti e affidabili per la maggior parte di quanto facciamo e per tutto quello che compiamo di routine. Possiedono le «apparenze di unità, trasparenza e coerenza necessarie a dare a ciascuno una giusta chance di capire e di venire capito». Ma questa mirabile qualità spetta agli elementi della *relativnatürliche Weltanschauung* solo nella misura in cui essi rimangono evidenti, in cui li si accetta senza esitare e senza pensarci su; questo stato di serenità ha termine appena qualcuno comincia a mettere in discussione i principi, a indagarne premesse e fondamenti, a sottolinearne le contraddizioni interne e svelarne l'arbitrarietà.

Ecco perché l'arrivo dello straniero fa l'effetto di un terremoto. Lo straniero fa vacillare la scala sulla quale poggia la sicurezza della vita quotidiana. Viene da lontano, non conosce gli usi locali e per questa ragione «diventa essenzialmente colui che deve mettere in questione quasi tutto ciò che ai membri del gruppo di cui egli è entrato a far parte sembra fuori questione» [07]. In un certo senso egli "deve" commettere passi falsi incresciosi e irritanti per gli abitanti locali: per lui non c'è, nel gruppo dove è entrato, un posto "naturale" dal quale i modelli comportamentali di

gruppo gli appaiano "naturali" come appaiono alla gente del luogo; e, quel che è peggio, anche se facesse tutto quello che può per imitare i comportamenti praticati dai "locali", anche se esternamente non differisse più in niente da loro, è molto probabile che le sue indagini, indiscrete e fuori luogo, impedirebbero di estendere anche a lui il principio della reciprocità di prospettive.

Se per sporcizia si intende una componente della realtà per la quale non è stato previsto alcun posto nell'ordine costituito, e se questa componente impreveduta nello schema desiderato si muove con le sue forze, si sposta di luogo in luogo di sua iniziativa scegliendo da sola la direzione e minando il senso e la finalità dell'opera ordinatrice, allora lo straniero è la perfetta incarnazione di tale "sporcizia". Non a caso l'opinione locale accusa di solito gli stranieri di essere sciatti, di insudiciare l'ambiente e trascurare l'igiene personale. Non c'è da stupirsi che la popolazione locale di ogni epoca e di ogni territorio abbia sempre visto i vicini usurpatori come insetti e germi contagiosi. E non c'è neanche da stupirsi che i locali considerino una cura salutare i propri tentativi di isolare, delimitare, scacciare o sterminare gli stranieri: combattere gli stranieri equivale a difendere un corpo sano dai portatori di contagio.

I locali (che, tra parentesi, potevano vedere se stessi come "locali" solo perché nel loro campo visivo esistevano "estranei" ai quali avevano potuto o dovuto contrapporsi, e dai quali bisognava distinguersi) si sono comportati così sempre e ovunque. Ma ecco il punto: quale posto, nel complesso delle cure quotidiane per la "pulizia" del mondo dai locali abitato (che tali cure rendevano appunto abitabile), occupavano le precauzioni per mantenere a distanza gli estranei, e quale importanza veniva attribuita al soddisfacimento di quest'ultima necessità? Si può presumere che isolare gli estranei assuma un'importanza particolare nel complesso delle pratiche ordinatrici quando l'introduzione dell'ordine diventa un compito, un'azione cosciente e finalizzata; quando non si tratta tanto di pulizia bensì di ripulitura, e quando il pulire non mira tanto a mantenere quanto a cambiare lo stato di cose esistente, a creare un ordine nuovo, diverso da quello odierno; quando la cura dell'ordine si esprime in uno sforzo di introdurre nuovi ordini al posto di quelli tradizionali e "naturali" di una volta; quando, in una parola, si tratta di ricominciare da capo. Questo radicale cambiamento nella peraltro secolare preoccupazione degli uomini per la regolarità e la stabilità del loro mondo è un portato dell'era moderna. Potremmo addirittura definire la modernità come un modo di vivere fondato sulla continua scomposizione degli ordini esistenti; l'esistenza moderna si basa su un incessante divenire, è una serie di nuovi inizi, si esprime attraverso un continuo ricominciare da capo.

Ogni ordine ha il suo genere di disordine; ogni modello di pulizia ha i suoi generi di sporcizia sui quali si appunta l'attenzione di chi pulisce.

Ma nel caso di un ordine perenne, che vieta i cambiamenti e che appare eterno (sia secolare, sia stabilito nei secoli dei secoli), anche il mettere ordine e lo spazzare sono elementi di un'immutabile routine. Come tutto quello che fa parte di una routine, anche eliminare la sporcizia avviene in modo automatico, quasi meccanico e inconsapevole; non l'atto del pulire in

sé, ma la sua mancanza, lo scarso dalla routine, arriva alla coscienza come il martello rotto di Heidegger, attirando e concentrando su di sé l'attenzione. La sensibilizzazione al problema di mantenere la pulizia si esprime qui non tanto nell'eliminare lo sporco normale, che sparisce quasi da solo, ma nel difendersi dalla "sporcizia di secondo grado", dalla "metasporcizia", dall'interruzione della routine, da una trascuratezza o da un indebolimento dei monotoni interventi destinati a mantenere le cose nella condizione decisa una volta per tutte. La situazione cambia radicalmente quando il mettere in ordine non mira più a mantenere lo stato esistente, ma comincia a esprimersi in una scomposizione dell'ordine preesistente e nell'introdurre al suo posto nuovi ordini e un nuovo modello di pulizia. A questo punto, la tutela della pulizia non si limita più a mantenere la routine; anzi la routine stessa, qualora si opponga alla revisione, può facilmente "sporcare" il nuovo sistema di cose trasformandosi essa stessa in sporcizia da eliminare. Uno stato di cose caratterizzato dal continuo "iniziare da capo" crea sempre nuovi modelli di pulizia, e con essi anche nuovi generi di sporcizia di cui finora non si era sentito parlare, che non avevano tolto il sonno a nessuno e di cui non ci si era mai occupati. Anche gli elementi più banali e familiari possono a un tratto diventare qualcosa di sporco, che va gettato nella spazzatura. E poiché i modelli di pulizia si susseguono l'uno all'altro e si svalutano a un ritmo tanto vertiginoso che chi pulisce non ce la fa più ad assecondare le sempre nuove esigenze, nulla ormai sembra intoccabile e sicuro; ansia e sospetto sono all'ordine del giorno. Possiamo fare un altro passo in avanti e affermare che, in queste condizioni, la creazione dell'ordine consiste principalmente nello scoprire e nell'annunciare sempre nuove anomalie, nel tracciare sempre nuove linee di confine, nell'identificare e individuare sempre nuovi generi di stranieri. A questo punto sorge il problema del "che cosa fare" nei loro confronti. Gli stranieri vanno e vengono; sono stranieri non solo nei confronti dei locali, ma anche degli stranieri di ieri, poiché ogni loro nuova ondata differisce dalla precedente e le misure solitamente adottate per far fronte alla loro presenza non sono più sufficienti. In un mondo così incoercibilmente mobile, fluido e mutevole, la paura dello straniero si cristallizza in un'ansia che pervade da cima a fondo la vita, penetrando in ogni recesso.

Nel mondo moderno, noto per la sua caleidoscopica mutevolezza e coerente solo nella sua avversione per qualsiasi coerenza, la tentazione di indebolire o frenare la corsa e di introdurre ordini che impediscano ulteriori cambiamenti si fa forte: difficile contrastarla. Quasi tutte le fantasie su una società ideale concepite in tempi moderni sono profondamente antimoderne; quasi tutte identificano la vita giusta con la fine della storia intesa come un'incessante serie di cambiamenti. Benjamin diceva che la modernità era nata sotto il segno del suicidio. Freud suggeriva che il cocchio della modernità era guidato da Thanatos, la pulsione di morte. Le utopie moderne differivano tra loro in molti particolari, ma erano tutte concordi nel dire che il "mondo ideale" poteva essere solo un mondo uguale nei secoli, un mondo dove la saggezza conquistata oggi restava tale anche domani e dopodomani e dove le capacità vitali, una volta acquisite, mantenevano per sempre la loro utilità.

Il mondo perfetto descritto nelle utopie era anche un mondo trasparente: nessun oggetto impenetrabile, nessun diaframma opaco ne impediva la vista. In quel mondo niente si opponeva alla comprensione, niente turbava l'armonia niente si trovava fuori posto. Malgrado la realtà moderna, il Mondo Perfetto sognato dalla mente moderna era un mondo sempre pulito, ignaro della sporcizia e privo di stranieri.

Non c'è quindi da stupirsi della correlazione, evidente nei tempi moderni, tra l'impeto innovativo dei progetti (sognati, abbozzati o sperimentati nella pratica) di un ordine nuovo e la sfrenata passionalità suscitata dal "problema degli stranieri" nonché la crudeltà dei mezzi ideati per trovarvi una soluzione. Le caratteristiche più totalitarie dei regimi e dei programmi totalitari (queste invenzioni e questi fenomeni di natura prettamente moderna) sono state il carattere onnicomprensivo dell'ordine che essi promettevano di introdurre, la ferma decisione di non lasciare niente al caso, la semplicità delle norme atte a mantenere la purezza, oltre alla crudeltà nell'eliminare tutto ciò che contrastava con l'esigenza di una purezza immacolata. Le ideologie totalitarie si distinguevano per la tendenza a condensare ciò che era sparpagliato, immobilizzare ciò che era fluido e inchiodare l'inafferrabile; ossia a trasformare ciò che sfuggiva al controllo in un bersaglio a portata di mano (o meglio di carabina). In questo modo le diffuse e ubiquie paure, frutto delle altrettanto diffuse e onnipresenti difficoltà nel capire il mondo e nel percepirne ordine e senso, venivano radunate e compresse in un'unica grande ansia e in un'unica grande paura alla quale si poteva far fronte e con la quale ci si poteva misurare in un'unica battaglia decisiva (basti ricordare il canto sul «nostro ultimo combattimento», preannuncio del Reich millenario). Nazismo e comunismo miravano a spingere la tendenza totalitaria alla sua estrema espressione; il primo, riducendo l'ordine al problema della purezza razziale, il secondo riducendo gli interventi ordinatori al problema della purezza di classe. In forme meno estreme e più diluite, tentazioni e inclinazioni totalitarie si sono viste anche nella storia di regimi tutt'altro che totalitari, espresse quasi sempre nella tendenza degli stati moderni a puntellare l'omogeneità dello stato civile con l'universalità e l'onnicomprendività dell'appartenenza nazionale.

Per motivi altrove citati [08], troppo numerosi e complessi per elencarli in questa sede, la tendenza a collettivizzare e centralizzare gli interventi riguardanti il mantenimento della purezza e l'instaurazione dell'ordine viene oggi sostituita dalla tendenza a deregolarli e privatizzarli. Si notano, da una parte, un diminuito interesse delle autorità statali a propagare un unico, esclusivo e onnicomprensivo modello di ordine, nonché una crescente indifferenza verso la presenza contemporanea di modelli tra loro contrastanti e insofferenti di compromessi; dall'altra parte, appare sempre più chiaro che la "spinta alle soluzioni definitive", una volta così caratteristica dello spirito moderno, sfiorisce e si spegne; intanto la guerriglia condotta dalla modernità contro la tradizione perde il suo slancio; cala l'entusiasmo (e cresce l'avversione) per un modello di ordine onnicomprensivo, dove ogni cosa stia al suo posto e ci sia un posto per ogni cosa; tutto sommato, nel mondo sono sempre più numerose le forze

interesse a che la differenziazione, la confusione e il disordine delle condizioni di vita umana e della vita tout court perdurino e si intensifichino. Vediamo in giro sempre più persone preoccupate dalla possibilità di sbagliare e spesso in preda ad attacchi di nostalgia per la rassicurante routine domestica, e tuttavia innamorate delle situazioni aperte, foriere di avventure: quelle persone sono pronte a pagare lo scotto di una cronica insicurezza. Tali persone traggono gioia dal rincorrere novità ed esperienze non ancora provate; cedono volentieri alla tentazione di eccitanti spedizioni nell'ignoto e, tutto sommato, preferiscono rischiare scelte errate e votate all'insuccesso piuttosto che difendersene trincerandosi dietro le spesse mura della sicura, ma mortalmente monotona, routine quotidiana. Tale mutamento di tendenze viene aiutato e alimentato dal mercato, oggi decisamente volto a gonfiare i bisogni del consumatore; le forze operanti sul mercato sono vitalmente interessate a una richiesta che superi regolarmente l'offerta, a sogni che crescano più velocemente di quanto vengano appagati, a desideri che si sviluppino a velocità impossibili da esaudire; solo in condizioni del genere si può contare sul fatto che nessuna delle sempre nuove richieste avrà il tempo di irrigidirsi nel modello consumistico e di trasformarsi, da forza propulsiva, in una frenata opposta all'andamento commerciale.

Gli effetti di questo radicale mutamento di tendenze, strettamente legati al nostro tema, sono stati ben afferrati da Georges Balandier:

Oggi tutto si offusca, le frontiere si spostano, le categorie si fanno confuse. Le differenze perdono l'inquadramento, si moltiplicano, si ritrovano quasi allo stato libero, disponibili per comporre configurazioni nuove, mobili, combinabili e manipolabili [09].

Le differenze si affollano e si ammucchiano; quelle un tempo considerate senza importanza per le questioni di ordine generale e che quindi si trascuravano, si ignoravano o si passavano sotto silenzio, oggi risaltano in primo piano sulla mappa del mondo vissuto; quelle che prima si consideravano fuse per sempre nel bronzo, si ritrovano inaspettatamente nell'altoforno; quelle considerate da tempo fuori discussione, tornano a diventare oggetto di conflitti e patteggiamenti. La cartografia si è trasformata in un'industria praticata a domicilio e senza licenza. Quanto alle mappe delle "esperienze del mondo", ve ne sono in circolazione talmente tante che le speranze di mettersi d'accordo su un'unica mappa universalmente vigente diminuiscono di giorno in giorno. Dato tuttavia che ogni modello di purezza genera la propria variante di impurità e che ogni ordine crea le proprie categorie di gente inadatta all'ordine e in conflitto con esso, oggi far rientrare lo straniero nella mappa in modo inequivocabile e approvato da tutti è altrettanto difficile che registrare tutto quel che riguarda lo spazio sociale: «L'Altro si rivela multiplo, localizzabile ovunque e mutevole a seconda della situazione» dice Balandier.

Tutto ciò metterà dunque fine alla martirologia dello straniero? Si cesserà di sacrificarlo sull'altare della purezza? Non è poi detto, anche se i panegirici in onore della tolleranza postmoderna e della presunta passione dello spirito postmoderno per tutto ciò che è strambo e diverso

sembrerebbero indicare di sì. Chiunque aspiri a entrare in questo mondo postmoderno, con i suoi stili e modelli di vita in libera concorrenza tra loro, deve passare un durissimo esame: deve cioè dimostrare di essere sensibile alle tentazioni del possibilismo e del continuo rinnovamento offerto dal mercato dei consumi e di essere in grado di farsene sedurre; deve dimostrare di averci preso gusto e di praticare la facoltà, un tempo sconosciuta, di adottare o respingere alternativamente identità sempre diverse; e, infine, di essere disposto a passare la vita alla ricerca di esperienze e impressioni sempre più intense ed eccitanti. Non tutti passano l'esame: nella società consumistica i bocciati sono fuori posto. Il loro solo esserci - facce contratte dal dolore, corpi smunti che parlano di miseria, presenze che fanno da tappezzeria mentre gli altri si divertono sulla pista da ballo - guasta l'armonia della vita e avvelena il buonumore; i bocciati sono una macchia, una chiazza, un segno, uno scarabocchio sopra l'immagine del mondo che dovrebbe essere limpida e splendente di pulizia. Nel modello di purezza postmoderna essi sono la spazzatura postmoderna.

Quando l'unità di misura della purezza diventa la capacità di partecipare al gioco consumistico, quelli che non prendono parte al gioco sono un problema; sono l'impurità di cui occorre sbarazzarsi. Dal punto di vista del gioco al quale la maggioranza partecipa con entusiasmo, essi sono consumisti difettosi, incompleti e impuri. Non reagiscono agli stimoli del mercato nello stesso modo dei consumisti autentici e veraci: quel modo, infatti, presuppone il possesso di mezzi che essi non hanno.

Quindi non hanno raggiunto la libertà in un mondo dove la libertà si misura dal ventaglio delle scelte consumistiche. Per essi non c'è posto nel gioco consumistico. Non aggiungono niente al repertorio delle merci, né aiutano a smaltire l'eccesso di merce nei depositi: da qualunque parti li si guardi, sono inutili. Fuori posto. Da eliminare.

Ma le funzioni di risanamento, come molte altre funzioni un tempo pubbliche, nella società postmoderna hanno subito un processo di deregulation e privatizzazione. I centri commerciali (shopping malls, galleries marchandes) e i supermercati - questi templi della fede postmoderna e al tempo stesso teatri del gioco consumistico - si difendono dalla contaminazione dei "consumisti difettosi" installando a proprie spese reti di videocamere e sistemi di allarme, nonché assumendo guardie armate che sorvegliano gli ingressi. Così pure fanno sia gli abitanti dei quartieri residenziali, desiderosi di godersi in santa pace e senza intrusi i frutti della loro consumistica libertà, sia i consumatori individuali che, negli odierni ammassi urbani, trattano sempre più spesso le loro case come fortezze e le loro macchine come una roccaforte su ruote.

Queste deregolate, privatizzate e decentralizzate difese della purezza della vita consumistica trovano espressione anche in due richieste, tra loro contrastanti e che tuttavia finiscono per darsi forza a vicenda, rivolte alle autorità dello stato. Da un lato si pretende che lo stato continui ad aumentare la libertà dei liberi consumisti privatizzando l'utilizzo delle risorse, limitando ulteriormente gli interventi della collettività nelle questioni individuali, abrogando una dopo l'altra le limitazioni politicamente imposte alle elezioni private, riducendo le tasse e le spese

pubbliche. Dall'altro si pretende che lo stato si occupi con più energia delle conseguenze sociali derivate dal soddisfacimento della prima richiesta: articolata in genere come postulato per la difesa dell'ordine e della legalità, questa seconda richiesta mira in realtà a mettere la mordacchia alle proteste, perlopiù deregolate e privatizzate, delle vittime della deregulation e della privatizzazione. Si tratta di reprimere e ridurre all'obbedienza tutti coloro di cui l'espansione della libertà consumistica ha svalutato le facoltà consumistiche, privandoli della forza d'acquisto. Dato che questi individui gravano sulle casse dello stato, e quindi sulle tasche del contribuente, bisogna fare in modo di sbarazzarsi delle loro rivendicazioni al più basso costo possibile. Se il riciclaggio (riabilitazione) dei cascami è più costoso della loro rimozione, bisogna optare per quest'ultima; se l'esclusione dei consumatori difettosi dalla società civile costa meno che recuperarli dall'esilio, meglio scegliere di bandirli piuttosto che cercare di reintegrarli nel rango di legittimi cittadini, ossia ristabilire il loro status di consumatori di razza per mezzo di un'apposita politica di assunzioni, sostenuta da una fitta rete di oneri sociali.

Andando incontro ai desideri del pubblico, i sindaci di La Rochelle, Perpignan, Valence, Avignone e altre città francesi hanno ordinato alla polizia di allontanare con la forza e di arrestare i mendicanti che esercitano la loro attività nei luoghi deputati alla felicità consumistica. Il 20 luglio 1995 la circolare diramata ai prefetti da Jean-Louis Debré, ministro degli interni, ha fornito basi legali e razionali all'iniziativa dei sindaci, accusando i mendicanti di ostacolare il passaggio nelle strade dei centri commerciali e, con la loro stessa presenza, «di suscitare tra i clienti un senso di irritazione e di timore». La circolare invita i prefetti a eliminare i mendicanti «dai centri commerciali e, in genere, dai quartieri commercialmente più attraenti» come pure dalle zone dove «i cittadini, stanchi per il traffico e per le compere, desiderano riposarsi» [10].

In una penetrante indagine sui modi di praticare la "difesa dell'ordine e della legge" nei paesi ricchi, lo studioso norvegese Nils Christie tratteggia un quadro della situazione alla quale le attuali tendenze, se non frenate in tempo, potrebbero condurre:

Non esistono limiti naturali. Esiste l'industria. Esistono le capacità. Due terzi della popolazione - una fetta molto ampia - vivono secondo standard enormemente superiori a qualsiasi altra parte del mondo. I mass media sono infarciti di resoconti sui pericoli dei reati commessi dal rimanente terzo della popolazione. I legislatori vengono eletti sulla base della promessa di tenere il terzo pericoloso dietro le sbarre. Perché tutto questo dovrebbe interrompersi? Non esistono limiti naturali per menti razionali... Il peggio non si materializzerà mai. La popolazione pericolosa non sarà sterminata, eccetto per quelli uccisi con la pena capitale. Ma esiste il grosso rischio che le persone che formano il nucleo centrale della popolazione pericolosa possano venire confinate, immagazzinate, messe da parte e obbligate a vivere i loro anni più attivi come consumatrici del controllo. Può essere fatto democraticamente e sotto stretto controllo delle istituzioni legali. I teorici di criminologia e diritto - osserva causticamente Christie - sono lì ad aiutare. Nessuno crede più nella cura ma "l'incapacitazione" è stata l'opzione preferenziale [11].

Oggi il difendere la purezza della soddisfazione consumistica si esprime sempre più chiaramente nella tendenza a criminalizzare i problemi sociali creati appunto dalla ricerca di tale soddisfazione.

Dire che ogni ordine tende a criminalizzare chiunque si opponga ai suoi principi e a mettere fuori legge gli avversari reali o immaginari, è fare un'osservazione ovvia e banale. Meno ovvio - ma non per questo meno vero - è il fatto che ci si accanisce a estirpare proprio quei fenomeni che, a un esame più approfondito, si rivelano espressioni radicalizzate (talvolta portate all'assurdo) dei principi stessi su cui si fonda l'ordine costituito.

La modernità viveva in stato di perenne guerriglia con la tradizione, sia quella ereditata dai tempi premoderni sia quella scaturita, per così dire, giorno per giorno dai brandelli dell'innovazione modernista. La guerra contro la tradizione veniva condotta per sollevare con uno sforzo collettivo la condizione umana a livelli sempre più alti, e per sostituire con un ordine migliore quello finora vigente, ormai obsoleto e in via di trasformarsi da progressista in arretrato. Non c'è da stupirsi che l'ordine moderno sia stato sempre costretto a ripulirsi da coloro che tendevano a ritorcere la sua peculiare indifferenza per "lo stato di cose esistente" contro le sue stesse norme e intenzioni. In questa moderna visione della pulizia, lo sporco più insopportabile sono sempre stati i rivoluzionari d'ogni risma che lo spirito moderno non poteva non generare e non benedire nella loro lotta contro l'ordine costituito. I rivoluzionari, infatti, non erano altro che i più zelanti tra i membri moderati della chiesa moderna, i più fanatici tra i fautori della nuova fede: impazienti di vedere realizzato il millennio promesso, affrettavano l'opera creatrice di un nuovo ordine imprimendole un'accelerazione che i motori del momento non erano capaci di produrre.

L'era postmoderna vive in un'atmosfera di incessante pressione (deregolatrice e privatizzatrice) diretta a smontare tutte le limitazioni imposte collettivamente ai destini individuali. Da tale atmosfera scaturisce un nuovo tipo di superzelanti, sebbene anche costoro, come i loro predecessori, non siano altro che fautori particolarmente accaniti della fede dominante. Adesso bisogna difendersi da questi fedeli (troppo fedeli), che hanno accettato senza riserve le premesse costitutive del nuovo ordine consumista, i principi dell'eterna insoddisfazione, dell'egotismo, del disimpegno, dell'indifferenza e del *catch-as-catch-can* e che, se li si introduce in una vita senza freni e in una versione massimamente radicalizzata, svelano senza volere quanto siano pericolose per l'ordine le tendenze in loro contenute. Nella versione postmoderna della purezza, lo sporco più insopportabile non è quindi rappresentato dai rivoluzionari né da quanti fantasticano sul tema del salvare collettivamente il mondo, ma da coloro che non accettano più alcuna limitazione al soddisfacimento dei desideri individuali: gli scassinatori, gli scippatori, i ladri di automobili, quelli che rubano nei negozi, come del resto i loro alter ego: i cosiddetti difensori dell'ordine, i fautori di un ordine puro, ossia le squadre anticrimine e i terroristi. Sono tutti mistici della fede postmoderna, fedeli tra i fedeli e devoti tra i devoti; un concentrato di ciò che, tra i membri comuni della chiesa postmoderna, si manifesta invece in forma meno virulenta oppure trova sbocchi più accessibili, è più regolare e abbastanza

morbido da non entrare in conflitto con la vita quotidiana.

Nello stile moderno la difesa della purezza si esprimeva in spedizioni punitive contro le classi pericolose. Nello stile postmoderno, la difesa della purezza si esprime in guerriglia e in lotta partigiana contro gli abitanti delle strade a rischio e dei quartieri proibiti, i vagabondi, i senza dimora e i fannulloni. In entrambi i casi, le sporcizie sulle quali si concentrano le attività punitive o preventive sono una versione estremizzata e caricaturale delle forme di vita promosse e coltivate come pure; radicalizzazione di stili di vita che avrebbero dovuto conoscere i propri limiti ma che, una volta lasciati liberi, non sono più stati fermati da alcuna frontiera; cascami e scarti produttivi che altro non sono se non una mutazione difettosa dei modelli sulla cui creazione è impostata la produzione.

2. Come diventare straniero e come cessare di esserlo

Tutte le società creano stranieri, ma ognuna di esse crea il suo peculiare genere di straniero e lo crea a modo proprio. Se per stranieri si intendono gli individui impossibili da collocare nella mappa cognitiva, estetica o morale del mondo vissuto (vuoi su una sola di queste mappe, vuoi su tutte quante insieme); e se, per il fatto stesso di essere riusciti a penetrare nel mondo vissuto, tali stranieri rendono opaco ciò che dovrebbe essere trasparente e complicano modelli di comportamento che, per essere d'aiuto nell'azione, hanno da essere semplici e inequivocabili; se svelano possibilità insospettite, avvelenando il piacere di ciò che si possiede e rendendo seducenti i frutti proibiti; se, con la loro sola presenza, sfocano o cancellano le linee di demarcazione che, per l'evidenza del mondo e quindi per l'equilibrio spirituale dei suoi abitanti, devono rimanere chiaramente visibili; se, infine, con la propria vista tolgono alla gente la sicurezza di sé suscitando uno sgradevole senso di smarrimento, ebbene allora ogni società conosce tali stranieri. Se si disegnano con cura le frontiere e si tracciano le mappe cognitive, estetiche e morali del mondo vissuto, è impossibile non imbattersi in individui che si rifiutano di rispettare le divisioni da cui dipende una vita ordinata, e quindi sensata: gente alla quale si addossa la colpa dei fastidi e dell'insicurezza con cui è difficile convivere, e ancora più duro mantenere la serenità di spirito.

Il più spaventoso tra gli incubi che hanno visitato il XX secolo - un secolo non certo privo di orrori, azioni sanguinose e tristi presentimenti - ha trovato la sua più perfetta espressione nell'immagine, creata da Orwell, dello stivale militare che calpesta un volto umano. In questo secolo nessun volto poteva sentirsi sicuro alla vista di uno stivale: la linea lungo la quale sarebbe passata la nuova frontiera e coloro che sarebbero stati accusati di averla varcata illegalmente dipendevano solo dall'assetto delle forze in quel momento. E poiché l'umanità mal sopporta la prigionia, poiché ogni prigioniero tenta la fuga e chi sfida le frontiere deve aspettarsi la vendetta dei carcerieri, sono stati in molti a temere lo stivale fabbricato per calpestare il volto estraneo, per spiacciare i connotati di estraneità che vi stavano impressi e per togliere ai possessori di facce non ancora calpestate ogni velleità di oltrepassare qualsiasi tipo di frontiera presente o futura.

Gli stivali militari fanno parte delle uniformi. Canetti ha parlato di «uniformi assassine». A un certo punto del XX secolo è apparso evidente che gli uomini di cui bisognava avere più paura erano quelli in uniforme. Le uniformi erano il simbolo del servitore dello stato, fonte di violenza

tanto più minacciosa e difficile da respingere, in quanto autoesentata dalla condanna morale e autoassolta dai propri atti e dalle loro conseguenze. Lo stato vestiva in uniforme i suoi funzionari perché fossero liberi di calpestare le facce giuste senza portarne alcuna colpa, visto che l'ordine di calpestarle proveniva da uno stato che considerava se stesso fonte, custode e unico garante di una vita ordinata: la diga che protegge l'ordine dall'inondazione del caos. Tale stato - e solo esso - aveva ben chiaro che cosa fosse l'ordine sociale, e possedeva la forza e l'arroganza necessarie non solo per considerare le altre visioni dell'ordine come altrettante maschere del caos, ma anche per ridurle a quella condizione. Si trattava, in altre parole, dello stato moderno: uno stato fondato sul bisogno di introdurre e proteggere l'ordine nell'esistenza, uno stato che emanava leggi per stabilire in che cosa l'ordine consistesse e che identificava l'idea dell'ordine con la chiarezza delle divisioni, delle classificazioni e dei confini.

La tipica figura dello straniero moderno era il prodotto difettoso, il prodotto di scarto dello zelo ordinatore dello stato; la sua colpa imperdonabile era che la concezione statale dell'ordine non gli avesse assegnato un posto preciso. Quando si traccia una linea divisoria tra due zone, tutto ciò che non si lascia suddividere o collocare in una delle due parti contrasta il proposito e ne impedisce la realizzazione. Gli stranieri dell'era moderna sono "stranieri" nella misura in cui l'ordine progettato fa di essi un elemento estraneo. Stranieri sono quelli che una definizione semantica sotto determinata classifica come "indefiniti" e che una definizione sovradeterminata considera carichi di più significati in contrasto tra loro; stranieri sono quindi coloro che con la propria esistenza insidiano l'invalidabilità delle frontiere e insultano la maestà dell'ordine. Intralciano i progetti che lo stato si prefigge e guastano ciò che esso ha già costruito. Sono una chiazza opaca sul quadro che lo stato desiderava limpido e leggibile come il cristallo. Nell'ordine armonioso sognato dal pensiero moderno e realizzato dall'azione legislativa dello stato non c'è posto per il "né carne né pesce" e neppure per il "sia carne, sia pesce"; non esiste il "né qui né lì" e neppure il "sia qui, sia lì"; non c'è posto per l'ambivalenza cognitiva. L'azione creatrice dell'ordine si identifica quindi inevitabilmente in una guerra all'ultimo sangue contro l'ambivalenza.

In questa guerra sono state a turno applicate (per servirci dei termini introdotti da Lévi-Strauss in *Tristi Tropici*) due strategie diverse ma tra loro complementari. La prima era la strategia antropofagica, consistente nel divorare gli estranei (in senso letterale o metaforico) e, metabolizzandoli, trasformarli in una sostanza indistinguibile dalla propria. Un tempo la strategia antropofagica assumeva la forma del cannibalismo; nell'era moderna essa è rinata in forma di assimilazione e di cannibalismo culturale: rendere simile il dissimile, combattere i modi di vivere, gli strati di memoria e le lingue diverse dalla propria, proibire qualunque tradizione e qualunque lealtà tranne quelle utili all'autorità dell'ordine vigente, imponendo il dovere di accettarlo docilmente e di applicare un'unica misura di sottomissione e di obbedienza, cieca alle differenze interumane. La seconda strategia è stata quella antropoemica, che consisteva nel "rigettare" gli stranieri, scacciandoli oltre le frontiere del mondo ordinato

oppure escludendoli da ogni contatto con i suoi legittimi abitanti. Era la strategia del rigetto e dell'esclusione, basata sia sul chiudere gli estranei dietro le solide mura del ghetto o dietro le pareti invisibili, ma non meno tangibili, erette dai divieti di *commercium*, *commensalium* e *conubium*, sia su purghe che allontanavano gli stranieri dai terreni tutelati dalla legge; oppure, quando nessuna delle due misure era efficace o non all'altezza delle ambizioni ordinatrici, sull'eliminazione fisica degli estranei.

L'esempio più istruttivo dei complicati rapporti relativi alle due strategie fu lo scontro tra le due diverse versioni del progetto moderno: quella liberal-democratica e quella nazional-razzista (o, come ha recentemente suggerito Richard Sennett, tra il concetto politico e quello antropologico dell'identità). Il fatto che le persone siano diverse tra loro -ipotizzava il progetto liberale (o la visione politica di identità) - dipende esclusivamente dai particolarismi locali sotto il cui influsso esse sono cresciute. La gente, frutto dell'educazione e prodotto della cultura (in tesa come coltivazione, coltura, allevamento), è per sua natura duttile e disponibile ad assumere forme diverse. Con la progressiva universalizzazione della condizione umana (ossia con il sempre maggiore livellamento dei particolarismi e l'esautoramento delle forme di autorità che li legittimava) e, soprattutto, con la crescente superiorità dell'identità civile politicamente fondata rispetto alle identità aggiunte o concorrenziali, la gente si libererà dai suoi vincoli, sostanzialmente casuali in quanto imposti da fortuite circostanze di nascita e, a quel punto, gli elementi di diversificazione umana che limitavano la libertà delle scelte, perderanno forza e moriranno. Niente affatto! - ribattevano con enfasi i fautori del razzismo/nazionalismo (o, secondo Sennett, del concetto antropologico - le possibilità di modificare i prodotti culturali hanno limiti assolutamente impossibili da superare. Non si può trasformare la gente in qualcosa di diverso: l'identità non si costruisce su ordinazione né si modifica a piacere. Uno status politicamente definito non potrà mai abolire, modificare e neanche conferire un'identità; l'omogeneità politicamente costituita può essere solo l'espressione di un'identità già precedentemente omogenea, non la sua causa. Se dal punto di vista di questa, per così dire, prestabilita omogeneità (di sangue, di destino storico, di terra) certe persone appaiono un corpo estraneo, niente e nessuno potrà guarirne l'estraneità. L'estraneità non si elimina: si possono solo eliminare gli estranei, comprese le loro strane, paurose e certo anche pericolose peculiarità.

Per lo spirito moderno e per lo stato moderno di esso imbevuto, l'annullamento culturale o fisico degli stranieri è un atto non distruttivo, bensì creativo (o meglio, paradossalmente, un atto di distruzione creatrice). Distruggere il caos significa costruire l'ordine; spezzando e mutilando gli esseri esistenti, si raddrizza e si raffina l'essere futuro. La distruzione è una componente indispensabile della creazione dell'ordine, della nazione e dello stato. Viceversa, quando si trasforma il mondo umano in un cantiere edile e alcuni suoi abitanti risultano un ostacolo alla realizzazione del progetto, non c'è che da allontanarli dal cantiere oppure semplicemente eliminarli.

Sotto la pressione della moderna spinta alla costruzione dell'ordine, gli

stranieri - quelli attuali e quelli futuri - vivevano in un clima di instabilità sospesa, di rinvio dell'esecuzione. Se l'ordine era la norma, gli stranieri erano l'anomalia da correggere. Si sapeva a priori che essi erano il tipico fenomeno, temporaneo e passeggero, dei vari stadi (sempre momentanei e fuggevoli) della preistoria di un ordine ancora da venire. Non occorre quindi affrontare il problema di come convivere stabilmente con l'estraneità e con i suoi portatori, né di quale *modus coexistendi* avrebbe fatto meglio al caso. Un problema del genere non poteva presentarsi finché la vita moderna fosse stata tesa verso il suo progetto, finché tale progetto avesse cercato la realizzazione di un ordine nuovo e globale della vita contemporanea; e finché la sua realizzazione fosse rimasta nelle forti mani di uno stato ambizioso e intraprendente. Non sempre tali condizioni si avverano oggi, in un'epoca che Anthony Giddens definisce «tarda modernità», Ulrich Beck «modernità riflessiva», Georges Balandier «surmodernità» e che io, insieme a molti altri, definisco «postmoderna»; l'epoca che stiamo vivendo ora, nella nostra parte di mondo (o, piuttosto, in quella sua parte che questa era definisce come "nostra").

Sé disancorati, sé alla deriva

Il fatto che l'ordine amministrato venga costruito dallo stato comporta la necessità di screditare e rimuovere *les pouvoirs intermédiaires*: l'insieme delle tradizioni locali e particolari (ossia meno universali di quelle vigenti nello stato). Se realizzato con successo, tale compito provoca il "disancoramento" (strappo, *disembedding* secondo Giddens), o lo "slegamento" (*disencumber*, secondo la terminologia di MacIntyre) degli individui, che così partono da zero nel processo di autodeterminazione. Costoro sono completamente liberi nella scelta del loro sé e gestiscono da soli la propria vita, nell'ambito di norme legali uguali per tutti e stabilite da un'unica e indivisibile autorità legislativa statale. Il progetto moderno prometteva di liberare l'uomo dalla zavorra dell'identità ereditata. Non che esso si opponesse all'identità in sé: non soltanto non negava la necessità di possedere un'identità, ma conveniva anche che essa dovesse essere solida, resistente e, una volta strutturata, non più modificabile. Si limitava semplicemente a spostare il problema del sé umano dalla sfera delle "attribuzioni" a quella delle "acquisizioni"; lo rendeva un compito dell'individuo, scaricando sulle sue stesse spalle la responsabilità dell'esecuzione.

L'identità individuale, come l'ordine globale che funge da cornice alle azioni individuali e al pari di esso integrata, coerente e continua da intenzione si trasformò in progetto: un progetto di vita (come, guardando sostanzialmente all'indietro, doveva definirlo Sartre). Il sé doveva essere costruito sistematicamente, mattone per mattone, piano per piano, secondo uno schema prestabilito. La costruzione doveva essere guidata fin dal primo momento dalla visione dell'edificio finito; il suo progresso doveva venire misurato paragonando lo stadio raggiunto alla forma finale, e ogni fase ulteriore doveva essere accuratamente pianificata, calcolando al

millimetro le conseguenze di ogni nuovo avanzamento. L'ordine globale e l'autocostruzione individuale erano dunque strettamente intrecciati tra loro: la seconda era decisamente impensabile senza il primo. Soltanto grazie agli sforzi collettivi che offrivano alle fatiche individuali uno scenario affidabile (scenario abbastanza stabile e protetto da poterlo considerare una grandezza costante nei calcoli e nelle scelte individuali) pareva possibile creare progetti di vita e attenersi durevolmente.

Gli scenari garantiti dalle strutture sociali risultano solidi e affidabili se: a) la loro presunta aspettativa di vita è più o meno commisurata al tempo necessario per il processo di costruzione dell'identità individuale e b) se la loro forma resiste validamente a mode e tendenze particolari e collettive, ed esce indenne dai successivi attacchi di quelle (ossia, per servirci del gergo sociologico, se ciò che accade a livello macro è relativamente indipendente da ciò che accade a livello micro). Solo dopo il soddisfacimento di queste due condizioni si possono tranquillamente intraprendere progetti individuali a lungo termine, confidando nel fatto che un improvviso mutamento di circostanze nella loro realizzazione non distrugga i propositi e non riduca in brandelli i progetti.

Nonostante la vertiginosa accelerazione del mutamento per cui l'epoca moderna è famosa, queste condizioni si sono potute per molto tempo considerare più o meno soddisfatte. Le strutture (dagli spazi fisici al sistema monetario) sembravano essere più forti di tutto ciò di cui gli esseri umani, singolarmente o collettivamente, erano capaci; le decisioni e le scelte individuali non lasciavano traccia su di esse (era appunto questo che si intendeva parlando dell'"oggettività" del mondo sociale). Agendo individualmente, la gente poteva (o pensava di potere, il che è la stessa cosa) misurarsi con il quadro di riferimento definito, immutabile e compatto di tutte le possibilità esistenti (questo appunto si intendeva parlando di calcolo razionale e di valutazione oggettiva delle scelte). Paragonate alla fragilità della vita biologica, le istituzioni che incarnano la vita collettiva e i poteri che ne garantiscono l'autorità sembravano immortali. Le professioni non invecchiavano più in fretta di chi le esercitava, e le abilità da esse richieste non uscivano dall'uso più in fretta di chi le possedeva. Altrettanto si dica dei criteri del successo: rinviare il soddisfacimento dei bisogni risultava positivo per il futuro, e il libretto di risparmio era il simbolo materiale della prudenza e della saggezza di una pianificazione a lungo termine. Nella società moderna, che impegnava la miglior parte dei suoi membri nel ruolo di *produttori-soldati* [01], l'adattamento e il consenso erano unidirezionali: le scelte individuali, per loro natura incostanti, dovevano ovviamente soddisfare le "esigenze funzionali" dell'insieme il quale, sotto molti (e decisivi) aspetti, andava considerato (come ha fatto Durkheim) «maggiore della somma dei suoi addendi».

Poiché il potersi o meno fidare degli scenari sociali (o se non altro considerarli degni di fiducia) dipende dalle condizioni sopra citate, da questo punto di vista i tempi postmoderni decisamente non superano l'esame. Gli scenari sociali postmoderni non sono affatto solidi e compatti e la costruzione dell'identità individuale cerca invano un fondale solido dove

ancorarsi. Gli sforzi del singolo per stabilizzare il sé non modificano le conseguenze del primo "disancoraggio"; non bastano a trattenere l'identità sospinta alla deriva dalle onde. Alcuni autori (tra i quali Giddens) sottolineano diffusamente i tentativi, oggi molto in voga, di "riancorare" il sé disancorato; ma poiché si tratta solo di attracchi ipotetici e sostenuti da energie emotive tutto sommato instabili, il luogo dove si cerca di gettare l'ancora soffre della stessa incostanza e inaffidabilità che ha indotto i sé "disancorati" alla sua febbrile ricerca. Le immagini del mondo postmoderno dipinte con i colori delle odierne esperienze non trasmettono più quell'impressione di solidità e durezza che spirava dalle strutture moderne. Oggi aleggia sul mondo lo spirito di un'incertezza di nuovo tipo, motivata non tanto da una sfiducia nella propria ingegnosit  e astuzia, ma dalla perplessit  circa la forma futura del mondo, circa l'idea che si avr  domani di una vita ragionevole e dei criteri che dopodomani valuteranno la giustezza delle decisioni vitali. Un nuovo aspetto di questa variante postmoderna dell'insicurezza (sensazione non certo nuova, in un mondo che ha alle spalle l'esperienza dell'era moderna)   anche il fatto di non vederla pi  come un fastidio momentaneo che, con i giusti interventi, sar  possibile attenuare o addirittura eliminare del tutto. Il mondo postmoderno si sta preparando a convivere stabilmente con l'incertezza, in condizioni minate per sempre da un'insicurezza refrattaria a qualunque tentativo di ridurla.

Le dimensioni dell'attuale incertezza

Sono molti gli aspetti della vita contemporanea che contribuiscono ad approfondire il nostro senso di insicurezza: per esempio, convincendoci che il futuro del mondo, sia del "mondo in s " sia del "mondo a portata di mano" (ossia quello vissuto) fa parte dei fenomeni "indecidibili" e sfugge a ogni controllo; inducendoci ad avere paura di un simile futuro, come di tutto quello che non si pu  controllare; e infine, facendoci dubitare che gli elementi, oggi considerati un riferimento costante per calcolare le nostre mosse, durino abbastanza a lungo da permetterci di raccogliere i frutti delle mosse odierne. Per usare l'azzeccata espressione di Marcus Doel e di David Clarke [02], oggi viviamo in uno stato di «paura ambientale». In una delle sue ultime opere [03], Baudrillard parla di una condizione di nervosismo diverso dalle antiche paure: mentre quelle si esprimevano di solito con un'attivit  febbrile o con la rivolta, questo ha la caratteristica di essere non focalizzato ma diffuso, di esibire pretesti sempre diversi, e di manifestarsi con disturbi, anch'essi "non specifici", quali l'allergia e l'anoressia.

Gli aspetti dell'insicurezza postmoderna sono, come ripeto, numerosi. Proviamo a elencarne qualcuno.

1. Si parla oggi universalmente di un "nuovo disordine mondiale". Al posto di un mondo rimasto stabile per mezzo secolo, un mondo di confini leggibili, di poste del gioco ovvie, di interessi e strategie d'azione inequivocabili,   subentrato un mondo privo di una struttura visibile e

forse anche di una qualsivoglia, sia pur sinistra, logica. La politica dei blocchi di potere, che fino a poco tempo fa dominava il globo terrestre, spaventava per la mostruosità degli effetti previsti; ciò che l'ha sostituita spaventa per l'imprevedibilità di ciò che può accadere; in mancanza di mappe chiare e di coerenza logica, non si sa che cosa ci si debba aspettare. In Germania, Hans Magnus Enzensberger teme che sopraggiunga l'era delle guerre civili (ne conta una quarantina, in corso in quasi tutti gli angoli della terra, dalla Bosnia all'Afghanistan, a Bougainville). In Francia, Alain Minc mette in guardia dall'avvento di nuovi secoli bui.

In Gran Bretagna, Norman Stone si chiede se per caso non siamo ritornati al Medioevo con i suoi mendicanti, le sue pestilenze, i suoi scoppi di passionalità e le sue superstizioni. Se si tratti di opinioni giuste o di ipotesi esagerate, è una questione aperta che solo il tempo potrà risolvere; l'importante, comunque, è che oggi previsioni di questo tipo possano essere pronunciate pubblicamente dalle vette dell'Olimpo intellettuale, e che un numero sempre crescente di persone le prenda sul serio, le ascolti con attenzione, ne analizzi il contenuto e assuma una posizione nei loro confronti.

Il "secondo mondo" (o, in parole povere, la zona sovietica) non esiste più; chi abitava in baracche di campi di concentramento, ora elevate alla dignità di stati sovrani, si è svegliato - per usare la spiritosa definizione di Claus Offe - «nel tunnel alla fine della luce». Ma insieme al crollo del secondo mondo, anche il terzo mondo, costituito una volta a Ban-dung (perlomeno in potenza, e talvolta anche nella realtà, vincendo le paure bloccate e le assurde ossessioni degli imperi avidi di potere mondiale) come "terza forza" che si opponeva a entrambi i blocchi di potere nonché al concetto stesso di politica delle potenze e dei blocchi, ha perso ogni ragione di essere ed è uscito dalla scena mondiale. Oggi una ventina tra gli stati più ricchi, ma preoccupati e sempre meno sicuri di sé, si confronta con il resto del mondo che, da un lato, non desidera più, come prima, appropriarsi delle loro idee di progresso e di felicità umana, ma che dall'altro ha sempre più bisogno di loro: non per quanto riguarda il mantenimento o la moltiplicazione della felicità, bensì per la mera sopravvivenza. Si può discutere sul fatto se, per caso, il concetto di "imbarbarimento di ritorno" non renda appieno il rapporto tra la metropoli e le periferie del mondo odierno.

2. La deregulation universale (l'assoluta e indiscussa priorità offerta all'irrazionalità e alla cecità morale della concorrenza di mercato; la libertà senza limiti concessa al capitale finanziario a dispetto di tutte le altre libertà con le quali esso può trovarsi in conflitto; la lacerazione sociale di tutte le reti di sicurezza e il disconoscimento di tutte le ragioni di tipo non economico): tutto questo ha conferito una nuova spinta ai processi di implacabile polarizzazione un tempo frenati, sulla scala interna, dalle strutture dello stato assistenziale, dalla contrattazione dei diritti sindacali e dalla legislazione del lavoro e, su scala globale (anche se in questo caso con minore efficacia), dagli iniziali successi delle agenzie mondiali impegnate nella redistribuzione del capitale. La diseguaglianza (sia quella misurata confrontando i livelli di vita dei continenti o dei singoli paesi, sia quella

interna a ogni singolo paese, indipendentemente dal livello del prodotto globale da esso raggiunto) tocca oggi proporzioni che solo ieri venivano considerate un ricordo del passato. Secondo stime prudenti e sicuramente inferiori alla realtà, la ricca Europa - quella dell'Unione Europea - annovera tra i suoi abitanti tre milioni di senzatetto, venti milioni di esclusi per sempre dal mercato del lavoro e trenta milioni di persone che vegetano al disotto della soglia di povertà ufficialmente riconosciuta. Da quando al progetto di una comunanza politica intesa come difesa dell'universale diritto a una vita decente e dignitosa si è sostituito il riconoscimento del mercato quale garante della possibilità universale di arricchimento individuale, alle sofferenze derivate dall'indigenza si sono aggiunti i tormenti spirituali dovuti al sentimento di una sconfitta personale: la miseria umilia e degrada, mentre il mancato accesso al festino consumista è un marchio di insufficienza e infamia.

Gli effetti psicologici del nuovo stato di cose ricadono ben oltre la cerchia delle sfere sociali direttamente colpite dal cataclisma. Solo poche persone, abbastanza potenti da contare su una lauta ricompensa nel caso che gli affari vadano storti o che all'improvviso magnati più potenti decidano di non avere più bisogno dei loro servizi, riescono a scacciare dalle loro oggi prospere case lo spettro di un crollo imminente. Nessuna occupazione è garantita in eterno, nessuna posizione è al riparo dai capricci del destino, nessuna professione resiste al tarlo del tempo, nessuna capacità professionale ha la certezza di mantenere il suo valore di mercato. L'esperienza accumulata può trasformarsi in un batter d'occhio da atout in zavorra; imboccare oggi la strada di una carriera prestigiosa può rivelarsi domani un atto suicida. I "diritti dell'uomo", nell'interpretazione corrente, non comportano il diritto a conservare un lavoro sia pur perfettamente eseguito né, parlando più in generale, il diritto a essere tutelati e protetti in virtù dei meriti acquisiti. I mezzi di sostentamento, la posizione sociale, il riconoscimento della propria utilità e dignità possono venire bruscamente disdetti da un giorno all'altro.

3. Si sono logorate e assottigliate, se non addirittura irrimediabilmente lacerate, quelle reti di protezione per così dire "di riserva", tessute in casa a proprie spese e costituite dalle comunità familiari o dai vicini, che un tempo rappresentavano le "trincee di seconda linea" dove feriti e contusi si rifugiavano a curare i danni riportati nelle battaglie sul fronte del mercato. Responsabile di ciò è in parte la nuova prassi delle relazioni interpersonali (il nuovo stile della "politica di vita", così ben descritto da Giddens), oggi impregnata dello spirito consumista che assegna al partner soltanto il ruolo di potenziale fonte di piacere: per quanto vantaggiosa essa possa dimostrarsi, non offre certo il vantaggio di consolidare i legami interumani, e meno che mai quei legami supposti come durevoli e vissuti in quanto tali. Secondo tale prassi, conviene stringere legami considerati da entrambe le parti "a scadenza", legami che possano essere ricontrattati su richiesta di una delle parti, non garantiscano diritti acquisiti e non creino obblighi per il periodo successivo alla disdetta.

L'altra parte di responsabilità va attribuita al lento ma inesorabile e irreversibile processo di oblio delle "qualità sociali": la capacità di stringere

le curare e rapporti interpersonali. Un'attività un tempo compiuta con le proprie forze e a proprie spese, oggi necessita sempre più spesso della mediazione di specialisti, di consigli e di prodotti tecnologici acquisiti sul mercato. Senza questo aiuto esterno è difficile per i partner intendersi e per i gruppi già formati evitare lo sfacelo. Oggi non solo il soddisfacimento dei bisogni personali, ma anche la presenza e la solidità dei gruppi umani dipendono sempre più dai capricci e dai mutevoli umori del mercato.

Come ha osservato David Bennett, «una sostanziale insicurezza circa il mondo materiale e sociale nel quale abitiamo e circa le modalità di azione politica dentro di esso [...] ecco quanto ci offre l'industria dell'immagine» [04]. Il messaggio oggi ostinatamente e insistentemente trasmesso dai più diffusi e influenti media culturali (e decifrato senza fatica da chi lo riceve sulla base della sua personale esperienza, assistita dalla logica della libertà consumistica) ci informa della fondamentale indeterminatezza di un mondo dove tutto può succedere e tutto si può fare, ma niente può essere fatto una volta per tutte: tutto ciò che accade, accade senza preavviso per sparire di nuovo, dopo un certo tempo, di nuovo senza preavviso. In questo mondo, i legami interumani si riducono a una serie di incontri e di interazioni; l'identità diviene una collezione di maschere indossate una dopo l'altra; le storie di vita sono un insieme di episodi il cui senso si riduce a una memoria non meno effimera di essi. In questo mondo, niente si sa con certezza: si sa però che ogni aspetto dello scibile può essere conosciuto in modi completamente diversi; e ogni sapere vale quanto un altro, non è migliore o peggiore, né, comunque, meno temporaneo e fuggevole degli altri. Dove un tempo regnava la certezza; oggi si accettano scommesse e il perseguimento ostinato degli obiettivi è sostituito dal calcolo dei rischi. Sono pochi dunque, in questo mondo, i punti fermi da considerare solidi e affidabili, e invano si cerca un rigido e robusto canovaccio sul quale tessere la trama del proprio tracciato esistenziale.

Come tutte le immagini, anche la nostra immagine si scompone in una serie di istantanee, ognuna in grado di evocare, esprimere e motivare il proprio senso, il più delle volte senza alcun nesso con i sensi espressi dalle altre istantanee della serie. Un tempo l'identità si costruiva come una casa: tappa per tappa, posando con fatica e pazienza i pavimenti e i soffitti dei vari piani, separando le stanze con pareti e unendole tra loro per mezzo di scale e corridoi. Al posto di questa faticosa tecnologia edilizia, oggi subentra la tecnica degli "inizi assoluti", del ricominciare sempre daccapo, dello sperimentare forme veloci da montare e facili da smontare, del dipingere nuovi quadri sopra le immagini di ieri: la tecnologia dell'"identità palinsesta". Un'identità del genere si adatta molto meglio a un mondo dove l'arte di dimenticare è un atout non inferiore, se non addirittura superiore, a quella di ricordare; dove lo svuotare la memoria, piuttosto che il riempirla, è la condizione necessaria per conservare la propria efficienza; dove sempre nuove cose e persone entrano senza alcuna ragione nel nostro campo visivo per subito, e sempre senza ragione, abbandonarlo; dove la memoria sempre più somiglia al nastro di una videocassetta, cancellato ogni volta che vi si vuole registrare un nuovo avvenimento: nastro reclamizzato dai produttori proprio per il fatto di poterlo cancellare e

registrare all'infinito.

Abbiamo qui osservato alcuni aspetti, certo non tutti, dell'insicurezza postmoderna. Allorché si vive in uno stato di continua e insanabile insicurezza, si provano sensazioni completamente diverse da quelle tipiche di quando l'identità veniva faticosamente costruita in un mondo impegnato nella costruzione e nel consolidamento dell'ordine. Le opposizioni semantiche, che nelle esperienze di una volta evidenziavano e rafforzavano il significato del mondo e della vita, nelle nuove esperienze perdono significato e, con esso, anche la loro utilità euristica e pragmatica. Baudrillard ha diffusamente descritto (e continua a farlo nei libri successivi) questa generale implosione delle opposizioni creatrici di senso.

Con la caduta dell'opposizione tra realtà e simulazione, tra l'essenza della cosa e la sua rappresentazione, in un certo senso si cancellano e si attenuano anche le differenze tra la norma e l'anomalia, tra ciò che è conforme alle aspettative e l'imprevisto, tra il fenomeno ordinario e quello eccentrico, tra il domestico e il selvaggio: tra il noto e l'ignoto, tra il "noi" e lo "straniero". Nelle nuove condizioni gli stranieri non sono più definiti e distinti con la trasparenza e l'autorità di quando lo stato avallava progetti unitari di ordine unitario e a lungo termine. Oggi gli stranieri sono indefiniti e mutevoli come la loro identità; anche a loro, come all'identità, manca un solido punto di appiglio. L'identità (*l'ipséité* di Ricoeur), quella particolarità che distingue il sé dal non-io e il "noi" dal "loro", non viene più "data" dalla struttura prestabilita del mondo, né decretata dall'alto. Bisogna costruirla e ricostruirla sempre daccapo da tutte e due le parti del confine nello stesso tempo, poiché nessuna può vantare una durata o anche solo un'evidenza maggiore dell'altra.

Gli stranieri dell'era moderna sono prodotti marginali (ma anche materia prima da riciclare) nell'incessante processo di costruzione dell'identità. I prodotti marginali, ovviamente, si portano addosso le caratteristiche dell'industria, di cui sono i cascami.

Libertà, incertezza e libertà dall'incertezza

Ripetiamo ancora: la caratteristica costitutiva degli stranieri, che li rende gente fastidiosa, irritante, indesiderabile e "che crea problemi", è la loro comune prerogativa di confondere le linee di confine che dovrebbero invece restare sempre visibili. A seconda dei tempi e delle situazioni sociali, cambiano anche i confini la cui visibilità viene considerata particolarmente importante. Nei nostri tempi postmoderni, per i motivi sopra analizzati, i confini di cui più ardentemente si esige l'univocità e la cui ambiguità viene peggio vissuta sono quelli che delimitano la zona delle legittime e ben trincerate posizioni sociali entro le quali l'uomo può sentirsi veramente a casa sua, sapere chi è o decidere chi vuole essere, organizzare la propria vita senza che altri si immischino nei suoi piani e pianificare le proprie mosse certo che forze ignote non cambieranno da un giorno all'altro e senza preavviso le regole del gioco. Come abbiamo visto, la caratteristica più diffusa dei nostri contemporanei è appunto la cronica infiammazione del

problema dell'identità: la gente di oggi è afflitta dalla mancanza di risorse per costruire identità veramente solide e durature, né trova un terreno dove ancorare l'identità acquisita per impedirle di andare alla deriva.

Possiamo tuttavia compiere un passo avanti e indicare una caratteristica della loro vita ancora più paralizzante: una specie di variante dell'ormai proverbiale "comma 22" che contrasta anche i più ingegnosi tentativi di acquisire un'identità affidabile e duratura, capace di eliminare una volta per tutte l'"ansia da identità". Quello di costruirsi un'identità è oggi un bisogno universalmente sentito, incoraggiato e proposto dai più autorevoli media culturali; ma il possedere un'identità solida e resistente ai cambiamenti, un'"identità per tutta la vita", risulta ben presto un ostacolo piuttosto che un vantaggio nella vita di un uomo che non domina appieno le circostanze del suo percorso esistenziale, una palla al piede che intralcia i movimenti, una zavorra da gettare per riacquistare libertà di movimento. Tale situazione si manifesta nella vita dell'uomo contemporaneo tanto spesso da farcela giudicare un carattere comune della condizione esistenziale, e quindi anche da farci considerare altrettanto generali sia l'ansia che regolarmente accompagna gli sforzi per raggiungere l'identità, sia l'allergia per tutti gli elementi "estranei" della vita, sui quali concentrare l'ansia e ai quali addossare la colpa del nostro crescente senso di minaccia. Cedendo a questa tentazione, tuttavia, si trascura il fatto che non tutti vivono nello stesso modo i problemi connessi alla loro identità; che il grado di minaccia e di disagio è altrettanto differenziato quanto le posizioni sociali e le possibilità di cui dispone la gente che vi si trova immersa. Tenendo presente questa differenziazione, appare subito chiaro che sia la forza con cui viene vissuta la presenza di elementi "estranei" nel mondo, sia la virulenza delle reazioni allergiche non sono uguali per tutti gli abitanti del mondo postmoderno.

Vale la pena di ricordare che, nella sua fondamentale opera *Purezza e pericolo* [05], Mary Douglas dice che noi percepiamo come "non pulito", o come "sporco da pulire", quelle cose e quei fenomeni che devono essere eliminati da «un modello se quest'ultimo deve essere mantenuto». Douglas colloca in una dimensione sociologica l'esperienza del contatto con il *vischioso* descritta da Sartre. Il *visqueux* (o, come lo chiama Douglas in inglese, *the slimy*) è docile e comprimibile, o perlomeno così pare. Solamente, nel momento stesso in cui credo di possederlo, ecco che per un curioso rovesciamento, è lui che mi possiede [...] L'oggetto che tengo in mano, se è solido, posso lasciarlo quando mi pare; la sua inerzia simbolizza per me la mia intera potenza [...] Ma ecco che il *vischioso* rovescia i termini: il per sé è improvvisamente compromesso. Allargo le mani, voglio lasciar cadere il *vischioso* e questo aderisce a me, mi succhia, mi aspira [...] Io non sono più padrone di arrestare il processo di appropriazione [...] Il *vischioso* appare come un liquido visto in un incubo e le cui proprietà si animerebbero di una specie di vita e si rivolterebbero contro di me [...] Se io affondo nell'acqua, se mi tuffo, se mi lascio calare, non ne riporto alcun fastidio perché non ho, per nessun motivo, la paura di diluirmivi: io rimango un solido nella sua fluidità. Se affondo nel *vischioso*, sento che sto per perdermi [...] Toccare una sostanza vischiosa vuol dire arrischiare di

Il contatto con l'acqua dove nuoto (sempre che io sappia nuotare e che la forza delle onde e delle correnti non superi la forza dei miei muscoli) non solo non mi spaventa, ma mi dà piacere. La gioia procurata da un'esperienza sensoriale insolita non viene turbata dal timore di perdere qualcosa di più importante del piacere momentaneo, e che dovrebbe uscire indenne dall'avventura. Anzi: immergermi in un lago o nelle onde del mare lusinga il mio amor proprio, conferma la mia padronanza su me stesso, fa risaltare il controllo che esercito sul mio corpo, evidenzia la mia libertà e sovranità; sono io a dominare l'elemento, non lui me, dato che, appena lo desidero, posso uscire dall'acqua e avvolgermi in un asciugamano asciutto. Non devo temere di compromettermi, di infirmare la mia sovrana interezza e autonomia, di screditare il mio concetto di me stesso. Proviamo invece a immaginare per un attimo di bagnarci in una vasca piena di resina, pece, miele o melassa... Al contrario dell'acqua, il contenuto della vasca aderirà alla mia pelle senza lasciarsi staccare. Invece di essere io a dominare e sottomettere allegramente alla mia volontà un elemento nuovo e a me estraneo, è lui a invadermi, impedendomi di sfuggire alle forze estranee penetrate nella sfera del mio potere finora sovrano. Non controllo più i confini del mio essere. Non sono più padrone di me stesso. Ho perso la mia libertà.

Il senso del vischioso è, in altre parole, la mancanza della libertà o il preannuncio della sua perdita. Rendiamoci tuttavia conto che la libertà è in realtà un rapporto di forze: sono libero nella misura in cui posso agire conformemente alla mia volontà e ottenere risultati conformi ai miei propositi; ma ciò significa pure che altre persone verranno limitate nelle loro scelte e non raggiungeranno fino in fondo quel che desiderano. La mia libertà non è descrivibile in termini assoluti: sotto le descrizioni che ne facciamo, appaiono annotazioni che ne rivelano la relatività; la nostra libertà si misura solo paragonandola a quella degli altri e alle loro possibilità di esercitarla. Relativa per sua natura, la libertà di pende da chi ha più forza per esercitarla e dalla quantità di capacità e di riserve indispensabili per un'azione efficace. Da ciò deriva che la "collosità" e la "viscidezza" proprie della sostanza vischiosa (e di essa fanno parte anche gli individui umani il cui contatto avverto come vischioso) non sono in realtà altro che funzioni delle mie personali capacità e risorse. Quella che a certuni appare una poltiglia collosa, ad altri fa l'effetto di un piacevole e rinfrescante bagno di mare; viceversa la pura acqua di fonte può comportarsi come la pece o come una palude melmosa con l'uomo che non sa nuotare, che è troppo debole per lottare con la forza dell'elemento, che non sa opporsi alle onde, che rischia di farsi risucchiare dai gorgi oppure che non è neanche capace di nuotare contro corrente. Si è tentati di dire che, come il bello dell'arte risiede nell'occhio di chi guarda, così la collosità del vischioso sta nei muscoli (o nella borsa) dell'attore sociale.

Le stesse ragioni che ci fanno apparire repellente e nauseante il vischioso ci fanno apparire repellente anche lo straniero (magari non sempre e ovunque: come causticamente osserva Max Frisch nel saggio *Überfremdung* [07], dedicato al modo di reagire ai forestieri insediati nelle

nostre città; «nostre città, semplicemente troppi: non nei cantieri, nelle fabbriche, nelle stalle e nelle cucine, ma nel tempo libero. Soprattutto la domenica sono improvvisamente troppi»). Se è così che stanno le cose, lo stesso principio di relatività che governa la produzione di "vischiosità" regola anche la creazione delle scostanti caratteristiche di estraneità, nonché la costruzione degli stranieri come individui dai quali occorre guardarsi; il rafforzarsi dell'"estraneità" e l'intensità dell'avversione provata nei confronti di essa crescono di pari passo con la relativa debolezza di chi prova tali sentimenti e diminuiscono con l'aumentare della sua relativa libertà. Si può supporre che, quanto meno la gente controlla il proprio destino e quanto meno confida di riuscire a ottenerne il controllo, tanto più sarà incline a vedere gli altri come vischiosi, e tanto più febbrilmente cercherà di liberarsi dalla vicinanza degli estranei, sentendosene invasa e avvertendo l'estraneità come un'inondazione dalla quale è difficile non farsi travolgere; questo tipo di gente sentirà l'estraneità come una forza minacciosa, soffocante e paralizzante, in quanto impossibile da circoscrivere dentro precise frontiere. Nella città postmoderna, con la sua ben nota varietà di stili e standard di vita, le cosiddette no go areas (le zone dove "è meglio non andare", le vie "pericolose", i "quartieri della malavita") per certi abitanti significano semplicemente un no go in ("io lì non ci vado", "io quei quartieri li evito"), mentre per altri si configurano molto più minacciosamente come un no go out (ovvero: "io da lì non esco vivo").

Per certi abitanti della città postmoderna, ben al sicuro nelle loro ville munite di allarmi e telecamere, nei loro uffici fortificati e nelle automobili blindate contro gli intrusi con le quali si spostano su e giù tra casa e ufficio, gli stranieri sono un'esperienza altrettanto piacevole della spiaggia in una località balneare: nessun pericolo, zone riservate dove fare il bagno e una folla di bagnini pronti a salvarvi. Gli stranieri cucinano e servono pietanze dai gusti nuovi e singolari, che promettono al palato esotiche delizie; vendono oggetti dalla forma strana e dall'uso imprecisato, perfetti per stupire gli ospiti durante il prossimo ricevimento; offrono servizi che altri non si abbasserebbero a prestare; elargiscono briciole di sapere occulto, altrove inaccessibile e quanto mai diverso dai banali saperi correnti. Gli stranieri sono persone che paghiamo per servizi rigorosamente definiti nonché, soprattutto, per potercene sbarazzare appena li hanno prestati, oppure appena i loro servizi non divertono più («lo straniero ha fatto il suo dovere, lo straniero se ne può andare», per parafrasare un detto che il principio del "politicamente corretto", oggi imperante, ci vieta di citare nella versione originale). In nessuna fase del contatto la presenza degli estranei limita la libertà di chi consuma il loro servizio. Come turista, come ospite e come cliente, il consumatore di servizi è sempre il padrone della situazione: lui (lei) paga, esige, valuta e soprattutto decide quando il reciproco contatto debba finire. In questo sistema, gli estranei sono inequivocabilmente fornitori di piacere. Il loro apparire preannuncia un sollievo, fosse pure soltanto un'interruzione della noia. Bisognerebbe ringraziare Iddio di averli creati. Perché, allora, tutto questo chiasso, queste campane a martello e queste grida d'indignazione?

Strepito e indignazione giungono dagli altri quartieri della città: quei

quartieri che gli amanti delle sensazioni piacevoli cercano di evitare nelle loro passeggiate (e dove neanche per un attimo penserebbero di stabilirsi). Tali quartieri sono abitati da individui che non scelgono né con chi entrare in contatto, né quanto tempo il contatto debba durare; anche se volessero scegliere, non sarebbero in grado di pagare l'onorario stabilito. Non hanno forza, e la debolezza dei loro muscoli fa sì che il mondo nel quale stanno immersi funziona per loro più spesso come una trappola che come un terreno dove andare a caccia di divertimenti. Tali individui sono prigionieri di un territorio dove gli altri possono invece entrare e uscire a piacimento. Avendo accesso a una quantità troppo esigua dei mezzi di scambio considerati valuta legale, tendono a rifugiarsi nelle uniche riserve possedute in quantità abbastanza grandi da esercitare un certo effetto; quindi difendono il loro territorio e il proprio controllo su di esso (come ha pittorescamente detto Dick Hebdidge) elaborando strani rituali, vestendo in modo stravagante, comportandosi con spavalderia, infrangendo regole e costole, rompendo vetri e bottiglie, spaccando teste e sfidando la legge. Il cosiddetto osservatore imparziale troverebbe ben poca logica in quei comportamenti apparentemente insensati, in quel dibattersi, in codesto agitare qua e là i pugni alzati: ma in realtà questo è il dibattersi di chi cerca di liberarsi della poltiglia collosa che lo risucchia. La vischiosità degli stranieri, ricordiamolo ancora, è solo il riflesso della nostra impotenza. La nostra debolezza la leggiamo come forza degli intrusi. Quelle dei quartieri proibiti sono lotte di deboli contro altri deboli: ma ognuna delle due parti si sente un David che fronteggia Golia. Entrambe le parti sentono l'altra come vischiosa ed entrambe combattono in nome della purezza.

Le idee e le parole usate per esprimerle cambiano di senso durante il loro percorso, e tanto più lo cambiano quanto più lontano si spingono. Dalle case dei consumatori soddisfatti fino alle sedi sprofondate nel pantano la distanza è lunga: per cui, quando la gente contenta della vita e in essa solidamente insediata cade nel lirico e canta le lodi dell'eredità culturale e delle tradizioni comuni, quegli altri che la sicurezza non l'hanno mai provata e conoscono la contentezza solo per sentito dire, deprecano la profanazione della razza e delle sacre usanze. Se i primi si rallegrano e si vantano della variegata varietà degli ospiti ricevuti, se fanno a gara nello spalancare la porta di casa ed esibire la propria tolleranza con le stravaganze altrui, i secondi digrignano i denti al pensiero della purezza domestica imbrattata dagli intrusi. Il benevolo patriottismo dei primi è il rovescio dello sciovinismo dei secondi.

Niente suscita un'agitazione così forsennata e gesti apparentemente così insensati quanto una minaccia nei confronti dell'ordine abituale intravista nella vischiosità circostante. Ma in queste reazioni a prima vista caotiche, ribolle un'enorme massa di energia. Con un minimo di fatica e di astuzia è possibile condensare questa energia sprecata in un vano dibattersi, e incanalarne le esplosioni nella direzione voluta. La paura del vischioso, incrementata dal senso di essere inerme, può servire da trampolino per chi aspira a conquistare potere sulle anime e sui corpi. D'altronde, è proprio da questi ambienti pervasi di paura che prendono il via certi arrampicatori capaci di inerpicarsi sui sedimenti della disperazione e dell'odio per uscire

finalmente dalle mura del ghetto accerchiato. Anche gli zoppi, secondo l'arguta metafora di Ervin Goffman, possono utilizzare le palle da golf. I disgregati risentimenti della gente sopraffatta dalla debolezza possono essere convogliati in avversione verso altri deboli, altrettanto estranei e maldisposti, e tale avversione condensata può rappresentare la base del dominio: un dominio tirannico e intollerante quanto solo un potere basato sull'odio può essere, ma esercitato con la scusa di difendere gli oppressi dall'oppressione. Intanto l'energia accumulata attira anche altri cacciatori di potere. Basta percorrere pochi chilometri per riempire di carburante razzista i serbatoi dell'entusiasmo per la "comune questione nazionale". Non occorre essere diplomati in arte della navigazione per gonfiare le vele del "bene comune" con il vento, alimentato dalla paura, della fobia verso gli stranieri; in altre parole, non è difficile trascinare coloro che soffrono di mancanza di potere al servizio di chi desidera acquisire potere su di loro. Basta che nella mente dei primi la ripugnante esperienza della vischiosità si associ sempre all'idea degli stranieri, per loro stessa natura vischiosi.

Il tortuoso cammino verso l'umanità condivisa

La principale differenza tra gli stranieri moderni e quelli postmoderni consiste probabilmente nel fatto che, mentre i primi vegetavano al margine di un fronte in continua avanzata (l'offensiva creatrice dell'ordine) e quindi erano condannati in partenza all'annientamento, i secondi devono, per un volere generale talora entusiasta e talora rassegnato, restare un elemento fisso del paesaggio. Parafrasando un *bon mot* di Voltaire su Dio, potremmo dire che se gli stranieri non esistessero avremmo dovuto inventarli. E in effetti li si inventa con grande entusiasmo, pescandone sempre nuove varianti dal vasto materiale delle loro grandi o piccole, appariscenti o impercettibili caratteristiche distintive. Gli stranieri sono necessari proprio per la loro estraneità: la loro diversità va protetta e forse anche accuratamente coltivata. Gli stranieri sono indispensabili paletti indicatori su una strada non ancora aperta e dalla direzione non ancora tracciata; bisogna quindi che ve ne siano molte varianti e che tali varianti siano mutevoli e plastiche quanto le successive incarnazioni dell'identità nella sua interminabile ricerca di se stessa.

In sostanza, e per seri motivi, la nostra è l'epoca dell'eterofilia. Per le personalità dominanti della postmoderna cultura consumista, per i ricercatori e i raccoglitori di sensazioni e di esperienze, la varietà del mondo e la molteplicità delle sue offerte sono in certo senso l'ambiente naturale e la condizione indispensabile di una vita riuscita. Le differenze tra le forme di vita e il modo con cui la personalità dominante risolve le questioni dell'identità si intonano e armonizzano tra loro. Non si tratta solo del fatto che la personalità, sempre assetata di nuove impressioni (e quindi della molteplicità di possibilità e di scelte), si sente soffocare in un ambiente omogeneo e uniforme, per cui coltiva uno spasmodico bisogno di avere intorno le numerose e variegate forme di vita rappresentate dagli stranieri; si tratta anche del fatto che l'avvento di un mondo monolitico e

indifferenziato diviene assolutamente impensabile, visto il modo in cui si formano e si svolgono i processi vitali della gente postmoderna. Oggi la presenza degli estranei non è più un problema transitorio cui opporre rimedi, e la questione non è più come disfarcene; invece oggi il problema risiede nel come convivere per sempre, giorno per giorno, con l'"estraneità". Non se ne scappa: qualsiasi strategia realistica per confrontarsi con l'insicurezza e con la non definizione delle condizioni di vita postmoderna deve partire di lì.

Così infatti accade. Tutte le disparate visioni di un "mondo buono", in concorrenza tra loro, partono dal presupposto della sua inevitabile differenziazione. Si può addirittura parlare del sorgere di un nuovo piano d'intesa teoretico-ideologico, venuto a sostituire l'ormai secolare "consenso". Mentre le visioni moderne sia di sinistra sia di destra, sia progressiste sia reazionarie, concordavano sul fatto che l'estraneità fosse un fenomeno anomalo e deprecabile, per il quale non ci sarebbe stato posto nell'armoniosa società del futuro, invece oggi il pensiero postmoderno è quasi universalmente caratterizzato dalla convinzione che le differenze non solo sono inevitabili, ma che siano un bene da tutelare. Secondo Alain de Benoist, principale pensatore della «destra intellettuale» postmoderna, «ci sono ragioni per sperare solo nell'affermazione delle singolarità collettive, nella riappropriazione spirituale delle tradizioni, nella consapevolezza delle radici e delle culture specifiche» [08]. Julius Evola, guida spirituale dei neofascisti italiani, pone la questione in modo ancora più chiaro: «Il razzista, dunque, riconosce la differenza e vuole la differenza» [09]. Pierre André Taguieff riassume le tendenze riformatrici del discorso razzista postmoderno riformato, definendo come «razzismo differenziante» la nuova versione del razzismo. Notiamo che queste professioni di fede, per loro stessa ammissione radicalmente di destra e talvolta dichiaratamente fasciste, oggi non suggeriscono più, come invece i loro antecessori sostenevano, che le differenze tra gli individui siano refrattarie all'influsso livellatore della cultura e che trasformare la gente in qualcosa di diverso da ciò che essa è "per natura" oltrepassi le capacità degli educatori e dei politici. Al contrario, quelle professioni di fede reazionaria asseriscono a ogni occasione che le caratteristiche umane (delle quali fanno parte sia la nostra peculiarità sia la diversità degli altri) sono un prodotto umano, un sedimento culturale. Ma - si affrettano ad aggiungere - culture diverse conferiscono agli uomini forme diverse, ed è bene che sia così: tali diversità delle forme già stabilite vanno mantenute e salvaguardate dall'estinzione con ogni mezzo disponibile. «Non mettete insieme ciò che le culture hanno separato per sempre»: ecco il principale comandamento del "razzismo differenziante". Il suo compito consiste nel sostenere le culture che difendono la loro sovranità sforzandosi di ricreare sempre daccapo le differenze ormai stabilite, e di formare sempre nuove generazioni fatte a loro immagine e somiglianza.

Leggendo queste dichiarazioni neo-razziste ("neo" in quanto tradotte nella lingua del discorso culturale) è difficile evitare l'impressione che un lettore, ignaro del fatto che la frase sopra citata sia stata scritta da Benoist, potrebbe anche scambiare per il frammento di un manifesto di sinistra;

anzi la dichiarazione di Evola non suonerebbe qualora al termine "razzisti" si sostituisse quello di "progressisti", "liberali" o addirittura, già che ci siamo, "socialisti". Oggi non siamo forse tutti noi, indipendentemente dal punto che occupiamo nell'arco delle posizioni politiche, dei "differenzialisti" e dei fautori della multiculturalità, insomma tutti pluralisti? Basta un niente per passare dall'affermazione che le scelte umane sono degne di rispetto, al postulato che le scelte fatte in passato vadano difese anche a costo di impedire che ne vengano fatte di nuove.

Accade dunque che destra e sinistra concordino nel dire che la miglior ricetta per convivere con gli estranei è quella di mantenere le reciproche distanze. Tutti, pur giustificando in modi diversi la propria posizione, inveiscono unanimemente contro le ambizioni universalistico-assimilatorie dello stato moderno, oggi condannato (non senza ragione) per le sue inclinazioni e i suoi atti imperialistici e totalitari. L'odierna sinistra, che in quanto tale non può vivere senza speranza, dopo essersi scottata le dita con l'uniformità decretata per legge, guarda al "comunitarismo" elogiandolo e decantandolo come la patria perduta, oggi riconquistata, dell'umanità (lo stesso fanno, sempre più spesso anche i pensatori liberali, come in seguito diremo nel capitolo dedicato ai "comunitaristi"). Oggi la posizione del "comunitarista di ritorno" è considerata nel mondo postmoderno un simbolo di criticismo, umanesimo, liberalismo e amore per il progresso. Rientri pure, la comunità, dall'esilio e dalla vita raminga alla quale l'ha condannata lo stato moderno; è tutto dimenticato e tutto perdonato: la paralizzante mancanza di scelta, il tanfo del provincialismo, le propensioni omicide del narcisismo collettivo, la tirannia dei vicini ficcanaso, la crudeltà e il dispotismo di una disciplina imposta in nome della comunanza. In effetti, qua e là qualche umanista odierno si scusa dicendo di trovare nella nuova parrocchia compagnie del tutto inaspettate e fratelli di fede poco simpatici. La sua principale preoccupazione è quindi quella di dimostrare l'eresia di questi pretesi e indesiderabili membri della chiesa comunitaria, e di trovare il pretesto per proibire loro di partecipare alle preghiere comunitarie. Per quanto la stretta vicinanza dei razzisti convertiti al culturalismo possa dispiacere agli eredi dell'umanesimo convertiti al comunitarismo, essa non dovrebbe sorprenderli. Questi seguaci, per così dire usurpatori, del culto comunitarista, in realtà sono stati i primi fedeli di questa chiesa e il parteciparvi spetta loro per diritto di nascita. Inoltre la chiesa comunitarista ha attirato tutti i suoi fedeli, vecchi e nuovi, con una medesima stessa promessa: riancorare l'essere disancorato, liberarlo dall'incubo di una sempre rinnovata e interminabile autodeterminazione e dall'ancora più gravosa responsabilità per i risultati di tali scelte.

Nella sua forma originale, il razzismo si poneva contro le opportunità di universale emancipazione contenute nelle mire e nelle azioni omogeneizzatrici dello stato moderno. Oggi, conformemente alla sua natura, il razzismo si pone ancora contro le chance di emancipazione, contenute stavolta nel compito di autocostruzione individuale posto dal contesto della vita postmoderna. Solo che ora il razzismo non è isolato nei suoi intenti sabotatori, ma resta una delle tante voci di un coro che comprende professori di sociologia e di filosofia morale, pedagogisti

sinistrorsi e politici liberali: un coro specializzato in lirici panegirici esaltanti il calore e l'intimità della dimora comunitaria e in epiche lamentazioni sui tormenti e le sofferenze dell'essere senza radici e senza dimora. Questo particolare tipo di critica alle intenzioni e alle pratiche emancipatorie della modernità, che fornisce ispirazione per composizioni corali, non lascia molte speranze all'emancipazione in quanto tale. Si tratta comunque di una critica sbagliata e mal diretta; invece di colpire le illusioni, gli errori e le deformazioni che danneggiavano le pratiche moderne, le gravavano di costi esorbitanti e finivano per condannarle alla sconfitta, tale critica non fa che approfondire il peccato originale da dove sono scaturiti tutti gli altri errori o delitti: con la sola differenza che essa sposta il diritto di costrizione e di incapacitazione dell'essere umano, negato alle ambizioni universalistiche dello stato, e lo conferisce alla tribù particolarista; al posto dell'ormai screditato "fondamento" ne pone un altro, non ancora del tutto compromesso e smascherato (o gravato di una colpa dimenticata oppure caduta in prescrizione).

Vero è che il diritto delle comunità all'autodeterminazione e alla parità dei diritti può incrementare e rilanciare gli sforzi di emancipazione danneggiati nelle loro tappe iniziali, quando si tratta di contrapporsi alle pressioni e agli assetti sovracomunitaristi che in un dato momento maggiormente intralciano le spinte emancipatorie, impedendo all'individuo, in considerazione della sua appartenenza a una categoria giuridicamente o praticamente discriminata, di partecipare al generale sforzo di autodeterminazione. Ma c'è un momento interno ai legami contratti nel corso della lotta contro l'annichilimento, un momento difficile da prevedere e facile da lasciarsi sfuggire, in cui matura una nuova incapacitazione e lo sforzo emancipatorio si trasforma in una nuova oppressione. Una volta imboccata questa strada, è difficile capire dove fermarsi: in genere la voglia di fermarsi nasce molto dopo aver oltrepassato il punto dove ci si sarebbe potuti vantaggiosamente e facilmente fermare.

Vale quindi la pena di riflettere sull'avvertimento insito nelle conclusioni dello studioso americano Richard Stevers:

Martin Luther King jr. aveva capito perfettamente che le relazioni razziali ed etniche si sarebbero deteriorate vistosamente se si fosse perduto il valore culturale dell'integrazione. In effetti, questo è ciò che è accaduto negli Stati Uniti. Gruppi differenti per sesso, razza ed etnia hanno occupato spazi sociali mutuamente esclusivi [...] La lotta per l'eguaglianza è diventata una lotta per il potere: ma il potere lasciato a se stesso non ammette l'eguaglianza [10].

Intanto, però, nelle condizioni di vita postmoderne esiste una forte opportunità di emancipazione: la possibilità di deporre le armi, di sospendere gli scontri di frontiera, di abbattere i *mini-muri* berlinesi quotidianamente eretti per separare gli stranieri e tenersene lontani. Tale opportunità non risiede però nelle celebrazioni della ritrovata comunitarietà etnica e nell'esaltare una reale o inventata tradizione tribale (le cui chance sono state recentemente messe in evidenza dai massacri in Bosnia), bensì nel portare a conclusione il processo di "disancoramento" iniziato nell'era moderna, focalizzando l'attenzione e gli sforzi sul diritto,

sia formale sia materiale, di scegliere la propria identità come unico indice di umanità e come unica caratteristica umana realmente universale; nonché sull'inalienabile e inespugnabile responsabilità, propria dell'essere umano, per tale scelta. Condizione indispensabile anche se insufficiente, dell'avverarsi di questa opportunità di emancipazione è anche quella di smascherare senza pietà i complessi meccanismi statali e tribali colpevoli di aver privato l'uomo di tali diritto e responsabilità. La chance di libertà consiste in un diritto riconosciuto in egual misura sia ai "nostri" sia agli stranieri e non nello stabilire chi, tra lo stato e la comunità etnica, debba decidere quali individui diventino dei "nostri" e quali invece restino stranieri.

Nell'intervista concessa il 24 novembre 1994 a Robert Maggiori del quotidiano francese "Libération", Derrida è del parere che invece di rinunciare all'idea dell'umanesimo nella sua concezione moderna, la si debba nuovamente ripensare. Secondo Derrida, i "diritti dell'uomo" come oggi li vediamo, e come dovremmo vederli, non sono frutto della legislazione ma, al contrario, sono ciò che stabilisce limiti alla «forza, alle leggi stabilite, ai discorsi politici e ai diritti fondati» (indipendentemente da chi vuole possedere o usurpa la prerogativa della loro autoritaria istituzione). Secondo Derrida, l'"umano" costituito dal moderno umanesimo filosofico, compreso il soggetto kantiano, è ancora troppo "fraterno", troppo subliminalmente virile, etnico, nazionale ecc. Se ne può dedurre che l'errore della moderna concezione dell'essenza dell'umano e dei suoi diritti sia stato quello di aver lasciato troppo, e non troppo poco, dell'identità "strutturata" o "insediata"; proprio per tale ragione quindi, e non solo e non tanto per un acritico schieramento dalla parte dell'ambizione omogeneizzante dello stato moderno, tale concetto dovrebbe essere riconsiderato e sottoposto a una valutazione critica.

Questa rivalutazione è un compito filosofico; salvare la possibilità di emancipazione è un compito, oltre che filosofico, anche politico. Abbiamo notato che la ripugnante "vischiosità" dello straniero si rafforza nella misura in cui si restringe la libertà di chi affronta il compito dell'autodeterminazione. Abbiamo anche osservato che la situazione postmoderna, più che aumentare il volume totale della libertà individuale, la divide nuovamente, polarizzandone sempre più le attribuzioni; cresce notevolmente la libertà di scelta nei liberi consumatori, mentre diminuisce di colpo (e, nei casi limite, sparisce del tutto) la libertà di autodeterminazione della gente esclusa dal festino consumista e regolata sul tradizionale modello panottico. Finché durerà questa tendenza polarizzatrice, c'è da aspettarsi che durino sia la coesistenza della tendenza eterofila e di quella eterofoba, sia il dualismo degli stranieri socialmente costituiti (in uno dei poli, l'"estraneità" verrà costituita come una gradita fonte di sensazioni piacevoli e di soddisfazione estetica; nell'altro, invece, funzionerà come terrificante incarnazione della crescente "vischiosità" della condizione umana, fantoccio destinato a essere ritualmente immolato sul rogo per scaramanzia). Le lotte politiche forniranno sufficienti occasioni per cortocircuiti tra i due poli; le paure della gente prossima al secondo polo possono essere facilmente sfruttate per proteggere l'emancipazione di

quanti si collocano nelle vicinanze del primo: si troveranno sempre persone disposte ad appoggiare e sovvenzionare la produzione artigianale delle paure con cui si plasmano i viscidì fantocci degli stranieri.

Sia la vischiosità degli stranieri sia la politica di separazione e di esclusione derivano dallo stesso ceppo: dalla logica della polarizzazione, dalla restaurata separazione in "due nazioni" alla quale, un secolo e mezzo fa, Disraeli giurò di mettere fine, provando a relegare per sempre nel ripostiglio della storia l'episodio dello «stato assistenziale» [11]. Ciò accade perché la polarizzazione frena il processo di individualizzazione di coloro che si sono trovati nell'"altra nazione": a essi sono stati negati i mezzi necessari a una costruzione autonoma dell'identità, e quindi a una cittadinanza di razza pura. Non sono il reddito e la ricchezza, le aspettative e le condizioni di vita a subire la polarizzazione, ma anche, e forse soprattutto, il diritto all'individualità e le opportunità pratiche di ottenerla. Finché tali diritti e tali opportunità soggiacciono alla polarizzazione, restano poche speranze che gli stranieri possano perdere la loro repellente vischiosità.

3. Della morale che inizia dentro casa e del faticoso cammino verso la giustizia

Il mondo morale di Emmanuel Lévinas si estende tra il "me" e l'"altro". È questo il campo che Lévinas, in ognuno dei suoi numerosi scritti etici, torna continuamente a visitare studiandone tutti gli anfratti con una pazienza degna di ammirazione e con un'ostinazione raramente reperibile in altri studiosi. In questo campo Lévinas scopre il luogo di nascita di ogni morale, ma anche il nutrimento del quale la morale ha bisogno per vivere: il tacito appello, dato dalla presenza dell'Altro ad assumersi la responsabilità; l'abnegazione e lo spirito di sacrificio dell'uomo morale, nei quali l'assunzione di responsabilità si esprime.

Considerato dal punto di vista etico, tale campo appare vastissimo: abbastanza grande da contenere sia l'io morale nel suo massimo slancio verso le vette supreme della virtù, sia gli scogli sott'acqua, sia le trappole dalle quali l'io morale deve guardarsi nella sua tensione verso il traguardo etico di assumersi l'ardua responsabilità della propria responsabilità e, cosa ancor più difficile, quella di esercitarla. Ma a guardarlo dal punto di vista dell'*essere-nel-mondo*, tale campo appare estremamente ristretto e circoscritto da ogni lato. Può contenere al massimo due attori. Il dramma morale, come lo ha descritto Lévinas, si recita sempre e soltanto in due. Nelle considerazioni di Lévinas, l'Altro, ovvero il Volto, sono nomi comuni: ma in ogni incontro morale questi concetti vengono riferiti a un'unica persona, a un unico volto non sostituibile da alcun altro; nessuno dei due nomi comuni può essere usato al plurale senza perdere la sua carica morale. Tale limitazione estromette dalla sfera morale la maggior parte delle questioni che riempiono la vita quotidiana dell'uomo nel mondo: la ricerca dei mezzi di sostentamento, l'adoperarsi per la propria dignità o per il proprio innalzamento, l'analisi dei mezzi e dei fini, il calcolo delle perdite e dei profitti, la ricerca della felicità nel vivere o il desiderio di potenza: ossia l'intera politica e l'intera "vita economica". Per addentrarci nel campo morale, bisogna prendere una vacanza dalle occupazioni quotidiane e, prima di aprire la porta, lasciare fuori della soglia i principi e i convenevoli laici. Io e l'Altro ci presentiamo all'incontro morale senza le nostre vesti e i nostri addobbi sociali, spogliati delle nostre posizioni, dei nostri ruoli, dei nostri privilegi o delle nostre menomazioni. Non siamo più ricchi o poveri, di bassa o alta estrazione, potenti o esautorati. Siamo stati denudati di tutto ciò che velava la nostra essenza comune, ossia l'umanità mia e quella dell'Altro.

L'io morale, abituato a muoversi su questo terreno, prova disagio quando sulla scena compare il Terzo. Sarà capace, l'io, di sopportare un simile allargamento della compagnia? Non sarà per caso uno di quei pesci delle profondità marine, dalle forme strane e pittoresche, che non si riescono mai ad ammirare alla luce del sole perché, abituati come sono ad altre pressioni e incapaci di vivere nell'atmosfera dove si svolge la nostra vita quotidiana, scoppiano appena tratti in superficie?

Non è solo l'io morale che si sentirà a disagio con l'arrivo del Terzo.

A provare imbarazzo è anche il suo stesso ritrattista, ossia Lévinas. L'imbarazzo trapela dall'ossessiva e quasi compulsiva ostinazione con la quale Lévinas, negli appunti e nelle interviste degli anni più tardi, ritorna continuamente sulla "questione del Terzo" e sul problema se il rapporto etico sorto nell'ambito di due persone sia abbastanza elastico da mantenere la propria identità in un nuovo ambito allargato, ossia, in parole povere, nel mondo della vita quotidiana.

Colpisce la coincidenza tra lo sforzo di Lévinas, intrapreso nei suoi ultimi anni, di ricondurre nella sfera etica tutto ciò che, con tanta fatica e allo scopo di tratteggiarne più fedelmente il ritratto, egli aveva cercato di estromettere dal suo ambito, e l'erculeo sforzo di Husserl per tornare dalla «soggettività trascendentale» (da lui precedentemente predisposta con tutto ciò che stava "tra" i soggetti) al mondo intersoggettivo della cultura e della storia, senza perdere per strada nessuna delle conquiste ottenute nella sfera della «purezza conoscitiva» e portate dalla riduzione trascendentale: sforzo che non accontentò né chi vedeva con scetticismo la fenomenologia, né lo stesso Husserl. Conosciamo le conseguenze della sconfitta di Husserl: la drastica decisione di Heidegger di recidere il nodo gordiano impossibile da sciogliere, il suo considerare il *Sein* come *ursprünglich Mitsein*, come essere fin dal primo momento comune, e quindi la decisione di intraprendere il tragitto verso la sua comprensione partendo dalla condizione del *Mitsein* (o condizione intersoggettiva, per esprimerci nel linguaggio di Husserl). Era questa una scappatoia dai problemi husserliani, che però toglieva valore al gigantesco sforzo di depurare la comprensione dalle influenze intersoggettive e di tornare *zu den Sachen selbst*.

È possibile che anche nel caso dell'etica di Lévinas, come in quello dell'ontologia/epistemologia di Husserl, si debba arrivare al taglio del nodo gordiano? L'etica, allevata con ogni cura nella serra calda di un mondo a due, sopravviverà nel rigido clima del mondo sul quale il Terzo spalanca la porta della serra? E, più esattamente, il rapporto morale tagliato su misura della mia responsabilità verso questo Secondo essere che mi si manifesta come Volto, si dimostrerà abbastanza robusto da sobbarcarsi un carico completamente diverso: la responsabilità per un «altro uomo in quanto tale», per uno «senza volto»?

Prima che questo mondo del Terzo, mondo freddo e inospitale per l'etica, diventasse la sua principale ossessione, Lévinas lo visitò di rado e brevemente. Nel farlo non manifestava particolare curiosità o entusiasmo: compiva le sue visite di malavoglia, quasi mai per propria iniziativa ma perché costretto dalle domande postegli con insistenza dagli interlocutori durante le interviste. Ma una volta giunto a quelle visite, si muoveva

cautamente su quel terreno estraneo e riferiva le sue impressioni con la tipica riservatezza di chi, trovandosi in un paesaggio sconosciuto, subodora non senza ragione pericoli altrettanto misteriosi del paesaggio stesso. Non si tratteneva mai abbastanza a lungo da poter contare gli alberi del bosco. Quello che diceva delle sue visite rivelava quanto poco si sentisse nel proprio elemento: più che riferire osservazioni concrete, le sue relazioni parlavano quasi solo di minacce presunte.

In *L'io e la Totalità* (1954) Lévinas segnala la fondamentale mancanza di continuità tra, da una parte, il rapporto morale dell'io con l'Altro Uomo (rapporto interamente intessuto del rispetto per la libertà e l'integrità della persona dirimpetto), e dall'altra con il «concetto dell'essere umano», così generalizzato da cadere sotto la tutela della ragione impersonale. In questo secondo caso - il caso della totalità sociale - l'Altro Uomo, ora tramutato nel «terzo», è «l'essere libero al quale posso far torto forzando la sua libertà» [01]. «La totalità - conclude con tristezza Lévinas - non può costituirsi se non mediante l'ingiustizia» [02]. Anzi, qui qualcuno deve prima pretendere da me che mi giustifichi per il mio comportamento, che mi renda conto dell'ingiustizia ormai commessa e che contempli una condizione giusta.

Concordemente con lo spirito delle intuizioni fenomenologiche di Husserl, Lévinas sostiene che la giustizia non risulta dal gioco normale dell'ingiustizia. Essa viene dal di fuori, "dalla porta", "dal di sopra della mischia", essa appare come un principio esterno alla storia. Persino nelle teorie della giustizia che si formano nelle lotte sociali e in cui le idee morali sembrano tradurre i bisogni di una società o di una classe, ci si richiama, tuttavia, anche a una coscienza morale ideale, a una giustizia ideale in cui si cerca una giustificazione ultima e il diritto di erigere quei bisogni, del tutto relativi, a vie d'accesso all'assoluto [03].

La giustizia non sgorga quindi dalla storia, ma è un giudizio espresso sulla storia. «Il mondo umano è un mondo in cui si può giudicare la storia», ossia «non un mondo necessariamente ragionevole, ma in cui si può giudicare» [04]. In rapporto alla "morale di tutti i giorni", alla bontà e alla cattiveria manifestate dagli "io" che mirano ad atteggiamenti e rapporti responsabilmente morali, la giustizia capace di sopraffare l'innata ingiustizia della Totalità appare come un *deus ex machina*. La ragione, scacciata dalla scena morale primaria, viene ora richiamata dall'esilio per prendersi cura dell'umanità, alla quale la morale dell'io, delicata di sentimenti e fragile di struttura, non può provvedere.

Trent'anni dopo, in *La sofferenza inutile* (1982), quest'ultimo motivo si ripete: «L'interumano propriamente detto consiste in una *non-indifferenza* degli uni verso gli altri, in una responsabilità degli uni per gli altri, ma prima che la reciprocità di questa responsabilità che si iscriverà nelle leggi impersonali venga a sovrapporsi all'altruismo puro di questa responsabilità» [05]. Per questa stessa ragione, «la prospettiva interumana può sussistere, ma può anche perdersi nell'ordine politico della Città, dove la Legge stabilisce gli obblighi reciproci tra cittadini» [06]. Da queste considerazioni scaturiscono due ordini indipendenti tra loro e forse addirittura neanche tra loro collegati: quello politico e quello etico.

L'ordine politico - post-etico o pre-etico - che il "contratto sociale" istituisce non è né la condizione insufficiente né l'approdo necessario dell'etica. Nella sua posizione etica, l'io è distinto sia dal cittadino sorto dalla Città, sia dall'individuo che nel suo egoismo naturale precede ogni ordine, ma da cui la filosofia politica, dopo Hobbes, cerca di ricavare - o riesce a ricavare - l'ordine sociale o politico della Città [07].

Secondo Lévinas tali sforzi filosofici sono vani e mal diretti; ma con che cosa sostituirli, considerata la fondamentale separazione tra i due ordini e la loro quasi totale mancanza di reciproca comunicazione?

Sempre nel 1982 è apparsa, con il titolo di *Filosofia, giustizia e amore*, un'intervista a Lévinas condotta da R. Fornet e A. Gomez. Di fronte alle pressioni dei suoi interlocutori, Lévinas ammette una certa interdipendenza reciproca tra l'ordine politico e quello etico. Se non ci fosse ordine di giustizia (ossia senza fenomeni appartenenti all'ordine politico) - dice Lévinas - non ci sarebbe limite alla mia responsabilità, e la coesistenza con l'Altro quale «concittadino generalizzato» sarebbe impossibile. Ma - si affretta ad aggiungere - «è a partire dalla relazione con il Volto, ovvero dalla relazione di me davanti ad altri, che si può parlare della legittimità dello Stato o della sua non-legittimità» [08]. Contrariamente a quanto aveva scritto trent'anni prima, qui Lévinas non sostiene più che i principi di giustizia scaturiscono da zone "esterne all'etica", ossia dalla ragione; adesso egli riconosce all'etica il diritto di sentenziare sulle virtù (o sulla loro assenza) della giustizia politicamente definita, nonché il diritto di pretendere che lo Stato presti ascolto ai nostri principi etici. Infine, in risposta a una domanda diretta («Lei pensa che questo Stato [giusto] possa esistere?»), Lévinas ammette un nesso tra i due ordini, ma non rinuncia alla primarietà dell'etica: «Sì, tra etica e Stato è possibile un accordo. Lo Stato giusto nascerà dai giusti e dai santi piuttosto che dalla propaganda e dalla predicazione [...] Penso [...] che la carità sia impossibile senza la giustizia e che la giustizia si deformi senza la carità» [09].

Lo studio intitolato *Dell'Unicità* è apparso nel 1986. In esso Lévinas intraprende il tentativo di sistematizzare le differenze tra ciò che è etico e ciò che è formale o legale, focalizzando le sue considerazioni sulla radicale "diluizione" dell'irripetibile unicità dell'«Altro etico» entro la massa dei cittadini interscambiabili in quanto quasi identici. La perdita di un'unicità così fondamentale per il rapporto morale è praticamente scontata nel momento stesso in cui appare il «terzo»: altro dal prossimo, esso è anche mio prossimo, ed è anche il prossimo del prossimo. Gli "altri" si manifestano così. Gli altri, l'accozzaglia degli altri, si fanno l'un l'altro ogni sorta di cose; uno di essi può far del male all'altro e infliggergli sofferenza. «È l'ora della giustizia» [10]. La particolarità dell'Altro, non paragonabile a niente altro finché resta costituita nell'universo morale a due, adesso serve a ben poco: adesso bisogna richiamarsi alla forza di cui, stando sulla scena primaria della morale, non si avvertiva il bisogno e, in particolare, richiamarsi alla ragione, capace in primo luogo «di comparare gli incomparabili» e, in secondo luogo, di dare «una misura [...] alla "stravagante" generosità del "per l'altro"» [11]. Eppure l'invocare l'aiuto

della ragione appare necessario proprio per il ricordo dell'«unicità» dell'Altro, sperimentabile solo nel rapporto etico; appunto per il fatto che ognuno degli oggi numerosi «altri» è particolare nel suo tacito invocare il mio «essere per-l'altro», oggi si postula «il giudizio, e quindi l'oggettività, l'oggettivazione, la tematizzazione, la sintesi». Occorrono delle istituzioni che fungano da arbitro e un'Autorità che le sostenga. La giustizia esige e fonda lo Stato. «Certamente qui vi è la riduzione indispensabile dell'unicità umana alla particolarità di un individuo del genere umano, alla condizione di cittadino.» [12]. Tale condizione riduce, impoverisce, diluisce, dilava lo splendore dell'unicità eticamente formata; ma essa stessa sarebbe impensabile e non potrebbe mai compiersi senza l'unicità dell'Altro già sperimentata nel rapporto morale.

La giustizia è sleale nei confronti delle proprie radici etiche e raramente riesce a proteggere tutta la ricchezza della propria eredità etica; tuttavia essa non può dimenticare la propria origine se deve rimanere quella che è, ossia giustizia. «Essa non potrebbe abbandonare questa unicità alla storia politica che si trova inserita nel determinismo dei poteri, delle ragioni di Stato, delle tentazioni e delle disposizioni totalitarie» [13]. La giustizia deve sempre nuovamente confrontarsi con gli standard del suo primario essere etico, anche se non è stato possibile realizzarli in considerazione dell'eccesso dei cittadini. Per tale motivo, caratteristica inseparabile dalla giustizia è l'incessante insoddisfazione per i risultati raggiunti: «La giustizia è sempre revisione della giustizia e attesa di una giustizia migliore» [14]. Potremmo dire che la giustizia è condannata a trovarsi in eterno nella situazione di *noch nicht geworden* e, per potersi definire "in divenire", a oltrepassare con la fantasia tutte le situazioni passate e presenti.

Tutti questi motivi ritornano nelle tematicamente vaste conversazioni, durate più giorni, con François Poirié [15]. In presenza del terzo, spiega Lévinas all'interlocutore, abbandoniamo quello che io chiamo l'ordine etico (oppure ordine della santità, della pietà, dell'amore e della misericordia) nel quale ci curiamo dell'altro uomo indipendentemente dal posto che egli occupa nella miriade degli esseri umani, e addirittura indipendentemente dalla nostra comune modalità di membri del genere umano; nell'ordine etico, l'Altro uomo mi concerne in quanto è vicino, arriva per primo ed è eccezionale.

Al di là dell'ordine etico si estende il dominio della scelta, della proporzione, del giudizio e del paragone. Il paragone è già un primo atto di violenza inflitto all'eccezionalità dell'Altro. Violenza inevitabile, in quanto davanti alla moltitudine degli altri non è possibile evitare certe divisioni (in classi o in categorie): quelle che Lévinas definisce «divisioni fondate». L'etica esige già di per sé una certa autolimitazione: affinché l'imperativo etico possa compiersi, occorre moderare o addirittura sacrificare certi assiomi etici. Lo Stato liberale - sostiene Lévinas -, lo Stato fondato sul principio dei diritti dell'uomo, è la realizzazione e la chiara espressione di tale contraddizione. La funzione dello Stato liberale consiste nel «limitare la misericordia primaria dalla quale è nata la giustizia». Ma «la contraddizione interna» dello Stato liberale si manifesta nello scorgere «oltre e sopra la giustizia già incarnata nell'ordine delle cose, una giustizia

più giusta». «Stato liberale la giustizia non è mai compiuta e definitiva». «La giustizia viene suscitata dalla misericordia, che al tempo stesso la precede e deve da essa scaturire». «La cura dei diritti umani non è una funzione dello Stato. È un'istituzione non statale in seno allo Stato, un appello a un grado di umanità che lo Stato non ha ancora raggiunto.» La cura dei diritti dell'uomo è l'appello a un «eccesso di misericordia» e, si potrebbe dire, a qualcosa che supera la lettera di ogni legge e va oltre tutto quello che lo Stato ha già compiuto.

La giustizia amministrata dallo Stato nasce dalla misericordia seminata e coltivata nel primario rapporto morale. Ma la giustizia può venire gestita dallo Stato solo a patto che neanche per un attimo venga meno la pressione del suo iniziale *spiritus movens*, e che lo Stato si renda conto che si tratta di un'eterna tensione verso uno scopo irraggiungibile: risuscitare nella moltitudine degli individui cittadini l'eccezionalità e l'unicità dell'Altro come Volto. In altre parole, se lo Stato sa che «non riuscirà mai a eguagliare la bontà che l'ha generata e che la mantiene in vita» [16], tuttavia non può smettere di provare a compiere quella cosa impossibile da compiersi.

Che cosa si apprende dalla vivisezione che Lévinas compie sul «mondo della terza persona», sul «mondo dei numerosi altri», ossia, in parole povere, sul mondo sociale? Questo, principalmente: tale mondo è nel tempo stesso il legittimo erede ma anche la deformazione del mondo della morale. L'idea della giustizia nasce dall'incontro tra l'esperienza dell'unicità (effettuata nel momento in cui ci si assume la responsabilità morale dell'altro uomo) e l'esperienza della numerosità degli "altri" (sperimentata ogni giorno nella vita sociale). Non si sarebbe potuti arrivare a quest'idea in nessun'altra condizione; essa ha bisogno di entrambi i genitori ai quali è unita da legami di parentela, sebbene abbia ereditato, insieme a geni completantisi a vicenda, anche geni che trasmettono informazioni contraddittorie.

Senza l'esperienza dell'unicità del Volto, l'idea di una giustizia generalizzata e "impersonale" non esisterebbe. Tale dipendenza è un fatto, anche se l'impersonalità indebolisce e nega l'unicità, l'irripetibilità e la non interscambiabilità della persona, ossia proprio quel valore che viene messo sul piedistallo, tutelato e difeso dall'atto morale (intrapreso appunto in nome di quella unicità). Ne deriva, paradossalmente, che la morale è una scuola di giustizia, malgrado il fatto che il concetto di giustizia sia estraneo al rapporto morale e, in seno a esso, superfluo (si può parlare di giustizia solo quando si comincia a formulare paragoni, ma nel rapporto morale non c'è niente da paragonare: i personaggi del dramma, l'attore e il Volto, sono unici, eccezionali e di per sé non paragonabili a nessuno). La «scena primaria dell'etica» è il paese d'origine della giustizia sociale, la terra dove nacquero gli antenati di essa.

Altro paradosso: l'idea della giustizia diventa indispensabile quando l'impulso morale, autorevole e autosufficiente nell'ambito della "morale a due", si rivela una misera guida appena oltrepassa i propri confini. Il non condizionamento della responsabilità morale e la riservatezza del suo tacito imperativo non si possono mantenere quando l'"altro" si manifesta al plurale (possiamo dire che le dimensioni della responsabilità e le

dimensioni dell'insieme degli "altri" sono inversamente proporzionali). Ma proprio l'impulso morale invoca l'idea di giustizia e ne rende necessaria l'apparizione: l'impulso morale ricorre all'idea della giustizia per la propria sopravvivenza, anche se la giustizia che tale impulso invoca può tagliargli le ali, amputargli le mani, privarlo dei muscoli. Nel *Dialogo sul pensare-all'altro* (1987), l'intervistatore chiede a Lévinas:

L'io come soggetto dell'etica è responsabilità di tutto per tutti, la sua responsabilità è infinita. Non significa forse dire che la situazione è invivibile per il soggetto stesso e per l'altro che io rischio di terrorizzare con il mio volontarismo etico? Non c'è allora un'impotenza dell'etica nella sua volontà di fare il bene? Al che Lévinas risponde come segue:

Non so se questa situazione sia invivibile. Certamente essa non è ciò che si chiama il piacevole, non è attraente, ma è il bene. Ciò che è molto importante - e io posso sostenere questo senza presentarmi come un santo - è poter dire che l'uomo veramente uomo, derivato dai greci e dalla Bibbia, è l'uomo che comprende la santità come il valore ultimo, come valore inattaccabile [17].

È un valore al quale non si rinuncia quando le severe e intransigenti esigenze dell'etico "essere per" cedono il passo a un codice di giustizia relativamente mitigato e pieno di tensioni interiori. Anche allora quel valore resta il principale, mantenendo il diritto di vigilare, verificare e - se occorre - condannare ogni transazione condotta in nome della giustizia.

I rapporti tra l'etica e lo "Stato giusto", suo mai abbastanza energico e zelante plenipotenziario, sono caratterizzati da una continua tensione e da una mai sopita diffidenza. L'etica non è qualcosa che deriva dallo Stato. L'autorità dell'etica non nasce dal potere di stabilire ed eseguire le norme legali. L'etica "precede" lo Stato, è l'unica fonte nonché il tribunale supremo della legittimazione dello Stato in quanto organo di giustizia. Tocca allo Stato giustificare la propria ragione di essere, dimostrando di essere uno strumento di etica.

La concezione levinasiana dell'origine etica della giustizia e dello Stato quale suo strumento (come del resto anche le sue concezioni delle fonti dell'etica) può venire considerata come un'introduzione fenomenologica all'"essenza" della giustizia, oppure un mito eziologico chiaramente di parte (perlocutorio, in senso austiniano), comprovante la necessità di subordinare l'autorità statale ai principi etici, di sottomettere tale potere al giudizio etico e di limitare secondo criteri etici il campo della manovra legislativa. È tuttavia difficile considerare tale concetto come la descrizione di un complicato e tortuoso processo nel corso del quale la responsabilità morale per l'Altro Uomo subisce (oppure non subisce, come può risultare da una corretta descrizione empirica) una realizzazione, in forma generalizzata, nelle attività dello Stato e delle sue istituzioni. Tale concetto consente in effetti di chiarire in un certo senso il sentimento di preoccupazione per l'«Altro generalizzato», ossia per tutti quegli altri che non si manifestano come "volti" e che restano lontani nel tempo e nello spazio; tuttavia quel concetto non ci dice in quale modo tale preoccupazione potrebbe produrre risultati pratici e meno ancora perché i suoi effetti pratici siano raramente a misura dei bisogni e delle aspettative

suscitati dall'intensità e dalla profondità del vivere etico.

Gli scritti di Lévinas ci aiutano egregiamente ad approfondire le aporie organiche insite nel rapporto morale. Sono invece di scarsa utilità per comprendere le naturali aporie della giustizia. Non affrontano il problema della mancanza di collegamento tra l'accettazione dei principi morali e la loro realizzazione pratica. Non considerano in genere la possibilità (pure nell'accettare la responsabilità dell'Altro) che l'attività dell'istituzione la quale, secondo la concezione levinasiana, dev'essere dedicata a coltivare la giustizia, possa arrecare effetti dannosi ai valori morali. Né tantomeno prevedono l'eventualità che tali danni arrecati alla morale possano essere non tanto l'effetto di sbagli e trascuratezza, quanto un frutto del modo in cui agiscono e devono agire le autorità chiamate a imporre dall'alto i principi etici.

Per quanto concerne quest'ultima questione, troviamo numerose e importanti considerazioni nei lavori di un altro grande filosofo etico dei nostri tempi, Hans Jonas. Al contrario di Lévinas, Jonas pone i nostri attuali problemi in una prospettiva storica, presentandoli come un evento storico e non come un attributo extratemporale e metafisico della condizione umana. Come dice Jonas, nel corso di quasi tutta la storia umana il divario tra la micro e la macro-etica non è mai stato un problema. La portata relativamente corta dell'impulso morale non rappresentava un pericolo mortale per l'umanità, per la semplice ragione che, grazie alla primitività della tecnica a disposizione, le conseguenze delle azioni umane erano limitate, nel tempo e nello spazio, quanto l'impulso morale. Solo da poco tempo a questa parte la situazione ha subito un cambiamento radicale: la portata spazio-temporale degli effetti previsti e non previsti delle azioni umane si è accresciuta in modo incredibile, mentre la dotazione morale dell'uomo non ha subito una pari espansione. Ciò che oggi facciamo e siamo capaci di fare può cambiare completamente la situazione di terre e generazioni lontane; oggi gli effetti delle nostre azioni sono tanto più radicali in quanto non siamo più capaci di prevederli fino in fondo. La loro vastità oltrepassa le capacità della nostra immaginazione (che resta sempre legata al tempo e al luogo) nonché le possibilità di un controllo morale (in quanto tali effetti superano largamente le frontiere di quel piccolo spazio a misura del quale sono tagliate le nostre abitudini morali). Nel frattempo la coscienza della responsabilità morale per questo nuovo tipo di situazione non ha compiuto progressi degni di nota. Al contrario: gli stessi processi che hanno dotato il genere umano di forza, di strumenti e di armi dalla potenza mai vista prima nella storia e bisognosi di precise normative, «hanno portato alla distruzione delle fondamenta sulle quali le norme avrebbero potuto poggiare e all'indebolimento della stessa idea di norma in quanto tale» [18]. Tali processi sono in gran parte attribuibili allo spirito della scienza e della tecnica, il quale rifiuta qualsiasi limitazione alle possibilità dell'agire umano e si oppone a qualsiasi insinuazione che non tutto quel che l'uomo può fare sia da fare. Per la scienza e per la tecnica (suo braccio esecutivo) la capacità di fare una certa cosa è di per sé motivo sufficiente per farla, indipendentemente dalle conseguenze. Le nuove forze - dice Jonas - hanno quindi bisogno di una

nuova etica, e ne hanno bisogno subito: l'avvento di una nuova etica è ormai per l'umanità una questione di vita o di morte. Il problema risiede nel fatto che le nuove forze cancellano ogni possibilità di soddisfare tale bisogno negando in teoria, e ancor più nella pratica, il diritto a qualsiasi fattore estraneo di immischiarsi nello spontaneo e autopropulsivo sviluppo della scienza e della tecnica, per non parlare del diritto di tracciare i limiti di tale sviluppo.

Questa elementare e fatale tendenza dei nostri tempi va frenata, dice Jonas. Come? Occorre creare una nuova etica sulla misura delle nuove e gigantesche possibilità umane. Occorre una nuova variante dell'imperativo categorico, sul genere: «agisci in modo che le conseguenze delle tue azioni siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra». Jonas ammette tuttavia di proporre un compito tutt'altro che facile. In primo luogo, a differenza dell'imperativo kantiano, la trasgressione di una qualunque versione attualizzata di quell'imperativo non spinge il trasgressore in una contraddizione logica, e quindi la "nuova etica" manca di quell'autorità che la scienza sarebbe disposta ad accogliere tra i suoi principi (o che sarebbe costretta ad accogliere per non cadere in contraddizione con i principi stessi). In secondo luogo, si sa quanto sia difficile prevedere con certezza quali avanzamenti della scienza o della tecnica siano o no conciliabili con «la permanenza di un'autentica vita sulla terra»; e comunque lo si impara sempre a nostre spese solo dopo aver subito il danno. Quindi, anche nel caso che si conferisca un potere normativo alla versione attualizzata dell'imperativo categorico, resta sempre aperto il problema della sua applicazione pratica: come si fa a convincere la scienza a rinunciare a un progresso controverso, se i probabili effetti di quello non sono calcolabili a priori con il grado di esattezza indispensabile perché la mente scientifica lo consideri una prova inconfutabile e impossibile da minimizzare? Dato che un preciso calcolo algoritmico dei pericoli incombenti è praticamente impossibile, conviene accettare l'«euristica della paura» proposta da Jonas in sostituzione di quel calcolo: stabilire che penseremo con la massima attenzione e serietà possibili alle più orrende conseguenze delle nostre azioni e che, dopo averle contemplate, applicheremo loro il «principio dell'insicurezza»: «Meglio fidarsi delle profezie di sterminio che delle profezie di felicità». In parole povere, abbiamo bisogno di un'etica del pessimismo sistematico, in modo che l'unico nostro possibile errore (e gli errori sono inevitabili) consista in un'eccessiva cautela e nell'evitare anche l'acqua fredda per la troppa paura di scottarsi.

La fede di Kant nella forza costrittiva (apodittica) della legge morale si basava sulla convinzione che la ragione umana potesse presentare i suoi principi in modo tale che ogni essere ragionante (e la maggior parte della gente rientra in tale categoria) dovesse accettarli come propri. Secondo Kant, la strada che va dalla legge etica all'azione morale passa attraverso la mente razionale; per renderla percorribile e facilitarne il percorso basta badare alla non contraddittorietà dei principi formulati in nome della ragione: al resto ci pensa l'innata razionalità degli attori morali. Jonas accetta pari pari tali principi kantiani e quindi, con imbarazzo e tristezza,

constata che la condizione posta da Kant alle apodittiche leggi morali (ossia l'esigenza che una data legge non potesse venir trasgredita senza contemporaneamente infrangere il principio logico di non contraddizione) non è soddisfacibile nel caso dell'etica oggi richiesta dalla nuova situazione dell'umanità.

Per Jonas, come per Kant, il nocciolo del problema risiede nelle capacità della ragione legislatrice: il coltivare e, in prospettiva, anche il diffondere un comportamento morale, è in ultima analisi una questione filosofica e dunque un compito dei filosofi. Per Jonas, come per Kant, le sorti della morale dipendono dagli scontri tra la Ragione e il suo alter ego: l'irragionevolezza, l'irrazionalità. In tale schema di pensiero non vi è posto per fattori che non siano la correttezza di ragionamento perseguita dai filosofi; e nemmeno vi è posto per il sospetto che la ragione umana possa talvolta opporsi, e forse anche fattivamente contrapporsi, a introdurre nella vita ciò che si propone in suo nome con il termine di principi etici.

In altre parole, in questo schema non c'è posto per la logica degli interessi umani né per quella delle istituzioni sociali: cioè per quegli interessi organizzati la cui funzione consiste (perlomeno in pratica, se non in teoria) nel facilitare l'ignoranza o l'aggiramento di certi principi etici, oltre che nell'affrancare dal giudizio morale certi tipi d'azione. Non c'è neppure posto per l'osservazione sociologica, peraltro banale, secondo cui la condizione pratica per l'accettazione degli argomenti razionali è non tanto e non solo la loro correttezza logica, quanto la loro coincidenza con gli interessi di coloro che li accettano. E neanche c'è posto per l'altra, non meno banale, osservazione per cui, accanto alle conseguenze premeditate o razionalmente escogitate, si verificano pure con sequenze umane imprevedute alle quali non si è badato o pensato nel momento di intraprendere l'azione. A nessuno, infine, è venuto in mente che quando gli interessi sono troppi e fortemente in contrasto tra di loro, la speranza che un insieme di principi uguali per tutti trionfi sui concorrenti e venga accettato e osservato di comune accordo dovrà cercare appoggio in una scrupolosa analisi delle forze sociali e politiche capaci di compiere tale impresa e di raggiungere un simile trionfo.

A quanto pare, proprio queste circostanze omesse da Jonas sono responsabili del deplorabile stato del mondo, dove una sempre più chiara visione dei pericoli balenanti all'orizzonte si accompagna a una crescente impotenza nel contrastare le catastrofi o nel mitigare i loro effetti. Il nostro sapere teorico collettivo (la nostra ragione) ha compiuto enormi progressi: oggi sappiamo perfettamente che per prevenire le catastrofi bisogna porre un freno alle tendenze elementari, finora caoticamente generate da interessi sparsi e di solito di corte vedute. In pratica, tuttavia, le conseguenze delle nostre azioni ci ricadono addosso con la forza di elementi che hanno più del terremoto, dell'alluvione e del tifone che di un modello di azione razionale e calcolato. Come ricorda Daniele Sallenave [19], ancora qualche decennio fa Sartre poteva affermare che «le catastrofi naturali non esistono»; oggi invece le catastrofi naturali sono proprio il prototipo delle disgrazie che affliggono il mondo, al punto che possiamo rovesciare l'affermazione di Sartre e dire che «non esistono altre catastrofi se non

quelle naturali». Non solo i drammatici cambiamenti dell'ambiente (inquinamento dell'acqua e dell'aria, surriscaldamento del globo, buchi nell'ozono, piogge acide, erosione e desertificazione delle terre), ma anche eventi catastrofici per gli aspetti umani della condizione collettiva (guerre, esplosioni demografiche, migrazioni di massa, crisi e scompensi economici, estromissione dalle strutture economiche o bando giuridico e culturale di sempre nuove categorie umane) sopraggiungono senza preavviso, ci sorprendono impreparati e restano paurosamente indifferenti ai nostri febbrili tentativi per impedire o attenuare le loro conseguenze.

Tutto ciò non è spiegabile con la visione di Jonas. È difficile affermare che ciò che accade è colpa dell'arretratezza o della pigrizia del pensiero filosofico, della nostra collettiva incapacità di abbracciare con la ragione i problemi e i bisogni etici del mondo odierno. Sappiamo perfettamente che cosa sta accadendo e siamo d'accordo sul fatto che si debbano mettere in gioco tutte le forze intellettive per risolvere qualcosa; sappiamo persino (e lo sappiamo tutti, o quasi tutti, non solo i professionisti della filosofia morale) quali indicazioni ci fornirebbe la ragione qualora cercassimo la sua guida. Oggi nessuno, eccettuati pochi folli considerati universalmente tali, sostiene che sia bene inquinare l'aria, forare la fascia protettiva dell'ozono e, giacché ci siamo, intraprendere guerre, spopolare territori o condannare la gente a una vita raminga e senza tetto: però tutto questo accade, sia pure in mezzo a un coro unanime di universale condanna e generale indignazione. Dev'esserci per forza qualcosa di diverso dall'ignoranza etica, se la ferrea coerenza con la quale si abbattono sul mondo i cataclismi (o le catastrofi che si comportano da cataclisma) è pari alla coerenza della condanna etica. Possiamo supporre che i fattori realmente responsabili di tale stato di cose si nascondano in zone della vita sociale sulle quali la filosofia morale non ha effetto, oppure in zone che riescono efficacemente a difendersi dalla spinta delle pressioni morali o, meglio ancora, a impedire loro di prendere la parola. Tra tutti questi fattori il primato spetta sicuramente alle forze di mercato sempre meno regolate, oggi quasi completamente sottratte al controllo politico e soggette solo alle esigenze della concorrenza. Già le stesse dimensioni dei principali operatori sul mercato globale oltrepassano le possibilità regolatrici della maggior parte delle autorità elettive e quindi nominalmente soggette al controllo sociale, almeno in principio disponibili alla persuasione etica. Il giro d'affari della General Motors ammontava nel 1992 a 132,4 miliardi di dollari; quello della Exxon a 155,7 miliardi; della Royal Dutch/Shell a 99,6 miliardi. Intanto, in quello stesso anno, l'intero prodotto nazionale della Danimarca ammontava a 123,5 miliardi, quello della Norvegia a 112,9 miliardi, della Polonia a 83,9 miliardi e dell'Egitto a 33,5 miliardi. Cinque delle massime aziende sovranazionali disponevano di un capitale superiore a quello di tutti gli stati a sud del Sahara messi insieme.

Ricordiamo che il problema posto da Jonas consiste nel prevenire i catastrofici effetti globali del sempre crescente potenziale tecnico-scientifico umano. Senza dubbio si tratta di uno dei più importanti problemi fra quelli dei quali la riflessione macroetica deve occuparsi. Tuttavia non è il problema più importante né, soprattutto, l'unico; non è

neanche il problema che stava a cuore a Lévinas.

Secondo Lévinas, lo sviluppo macroetico della responsabilità morale deve andare più in là della difesa contro il pericolo comune. I suoi postulati nei riguardi della macroetica sono quindi più radicali del potenziale deterrente dell'"euristica della paura" di Jonas, per quanto favorevolmente lo si voglia calcolare. L'equivalente della responsabilità morale nella sfera "macro" è per Lévinas non il collettivo evitare i pericoli collettivi, ma la giustizia: qualità della condizione umana che indubbiamente impone la prevenzione dei cataclismi come condizione preliminare del proprio compiersi, ma che certo non si riduce a essa; anche qualora il problema di Jonas fosse risolto, quello di Lévinas potrebbe essere ancora lontano dalla soluzione.

A differenza delle catastrofi elementari o quasi elementari, accolte di solito da una comune e generale condanna in quanto colpiscono alla cieca senza tenere conto dei privilegi acquisiti o ereditati, la giustizia di ogni concreto modello di giustizia suscita controversie. Raramente bisogna forzare l'inventiva e l'immaginazione umana come quando si vuole presentare quale "conforme ai principi della giustizia" uno stato di cose che molti (ma non tutti) considerano inaccettabile e valido motivo di ribellione. C'è da aspettarsi che in una società divisa e diseguale, in particolare nella società moderna che è, sì, divisa e diseguale, ma ha anche giurato il superamento delle divisioni e proclama la virtù delle pari opportunità, il contenuto pratico di una giusta organizzazione dei problemi umani resterà sempre un oggetto di contesa (Lévinas lo ha riconosciuto, ma da un punto di vista leggermente diverso, sottolineando con ostinazione che il destino di una società giusta è l'eterna insoddisfazione per il proprio grado di giustizia).

Cosa ancora più importante, è poco probabile che l'accordo sul fatto che un certo stato di cose possa soddisfare i postulati della giustizia (ammesso che lo si possa raggiungere) dipenda solo, o perlomeno in primo luogo, dalla forza di un'argomentazione filosofica che si richiami all'eterna e universale natura umana, sovratemporale e sovralocale, liquidando - come non inerenti alla cosa - le circostanze sociali culturali e politiche definite nello spazio e nel tempo: vale a dire ciò che fa da terreno al sentimento di ingiustizia.

Sappiamo dalle fondamentali e penetranti analisi storiche di Barrington Moore jr. che se le masse (ossia, in questo caso, tutte le persone che non si occupano professionalmente di filosofia) hanno al massimo una vaga idea della "giustizia in quanto tale" e della "giustizia in genere", esse riescono a riconoscere senza esitazione una situazione di ingiustizia. In contrasto con la suggestione lessicale, è proprio l'"ingiustizia" ad avere la priorità logica e a fungere da concetto positivo, mentre l'idea della "giustizia" deriva dalla negazione di ciò che è "ingiusto". L'ingiustizia è sempre stata il concetto basilare, di partenza, dell'etica popolare o corrente, mentre la "giustizia" era una derivazione subordinata dell'opposizione semantica. La giustizia qui non è altro che l'avversario - e auspicato trionfatore - dell'ingiustizia. Soltanto l'ingiustizia è un fatto tangibile, empirico, solo essa ci viene dato di sperimentare; invece la giustizia è una visione di salvezza, di recupero delle

perdite, di rimedio ai torti, di premio per le sofferenze patite: in breve, una visione di riparazione dello stato di cose esistente, che è uno stato di ingiustizia.

Sulla base delle indagini di Moore, è difficile parlare di un concetto di giustizia indipendente, obiettivo, temporalmente e spazialmente indefinito. Così pure è difficile una visione, comune a tutti i luoghi e a tutte le situazioni, di un mondo giusto. È anche difficile formulare regole generali grazie alle quali un determinato e già realizzato stato della società venga considerato giusto. Possiamo viceversa aspettarci che la condanna come ingiuste delle condizioni sociali esistenti (e quindi anche la richiesta di introdurre la giustizia, ossia di trasformare la condizione esistente) cominci di colpo ad ampliarsi e a diffondersi nei casi in cui, in modo improvviso e clamoroso, i dispiaceri e le sofferenze superino il livello finora sperimentato e accettato come il normale stato di cose (senza considerare quanto grandi sarebbero apparsi le sofferenze e i dispiaceri abituali se si fossero misurati con un metro obiettivo, e se fossero esistiti dei modelli astratti di giustizia da usare come metro obiettivo).

Alla luce delle constatazioni di Moore si può dunque capire come mai le trasformazioni accadute negli ultimi due o tre decenni abbiano fatto ben poco perché l'ordine sociale esistente venisse riconosciuto come il compiersi di una visione di giustizia.

Si può anche capire la tendenza opposta: l'acuirsi delle accuse di ingiustizia e delle contese circa il modello di riparazione, ossia sul come raggiungere uno Stato giusto. La dinamica di quasi tutti gli indici della qualità di vita indica in questi ultimi anni un violento aumento della disuguaglianza sociale e, soprattutto, una crescente polarizzazione della disuguaglianza sia su scala globale, sia all'interno di ogni collettività vista come un insieme sociale autonomo; il rapido e vistoso accumulo di ricchezza in uno dei poli fa risaltare ancora di più le dimensioni dell'impoverimento nel polo opposto, e inasprisce il dolore provocato dall'impoverimento. Per giunta, la probabilità che questo processo venga da sempre nuove cerchie ampiamente notato e condannato come ingiusto aumenta grazie al fatto che in un medesimo periodo (tra il 1960 e il 1992) l'alfabetizzazione nel mondo è passata dal 46 al 69% e la durata media della vita da 46,2 a 63 anni. Il primo di questi due fenomeni (soprattutto in concomitanza con una crescita davvero cruciale della rapidità e della vastità del flusso di informazioni, che di stati di cose remoti e non personalmente sperimentati ha fatto un punto di riferimento per misurare la cosiddetta "arretratezza relativa") favorisce pertinenti paragoni tra i vari livelli di vita esistenti sulla terra; l'allargamento tridimensionale della visione del mondo esercita oggi sul sentimento di ingiustizia un effetto paragonabile al peggioramento delle condizioni del tempo. Il secondo fenomeno, invece, ha limitato in forte misura la prospettiva e l'efficacia delle soluzioni naturali ai problemi dell'arretratezza e della miseria entro una popolazione in sovrannumero, ossia economicamente inutile.

Il grado e la velocità della polarizzazione (e quindi anche del sentimento di una relativa e crescente arretratezza) hanno battuto negli ultimi decenni tutti i record registrati e, soprattutto, memorizzati. Se nel 1960 il quinto

superiore dei paesi (o meglio delle unità calcolate) era 30 volte ricco del quinto inferiore, nel 1991 la sua ricchezza era già 61 volte maggiore, e niente indica che nell'immediato futuro tale tendenza debba subire un rallentamento, e meno che mai un'inversione. Al medesimo quinto superiore del mondo spettava nel 1991 l'84,70% del prodotto globale mondiale, l'84,20% del mercato mondiale e l'85,0% degli investimenti (in confronto ai rispettivi l'4%, 0,9% e 0,2% spettanti al quinto più povero dei paesi). In quello stesso anno, il quinto superiore consumava il 70% dell'energia mondiale, il 75% dei metalli e l'85% del legname. D'altra parte, se ancora nel 1970 il debito complessivo dei paesi economicamente deboli appartenenti al cosiddetto terzo mondo si manteneva sul livello relativamente stabile dei 200 miliardi di dollari, nel corso degli ultimi vent'anni esso è salito di quasi dieci volte e oggi si avvicina rapidamente alla vertiginosa cifra di 2000 miliardi [20]. Tale modello di polarizzazione globale si ripete in scala minore all'interno di quasi tutti i paesi. Il divario tra ricchi e poveri, indipendentemente dal fatto che lo si misuri sulla scala mondiale o su quella dell'economia nazionale (la quale diventa "unità calcolata"), sembra aumentare in modo irrefrenabile; per quanto riguarda il futuro, oggi prevale l'opinione che, lasciando le cose seguire il loro corso, i ricchi continueranno ad arricchirsi e la miseria dei poveri toccherà un limite ancora più basso. Le sinistre previsioni di chi si trova al polo negativo vengono ulteriormente accresciute dalla convinzione di aver subito un torto e che la divisione dei beni e la distribuzione della felicità esistente siano ingiuste. Il sentimento del torto subito non deve necessariamente generare il desiderio di un cambiamento radicale o la disponibilità a un'azione collettiva per instaurare un ordine alternativo, considerato giusto. In pre-scelte e senza di una forte privatizzazione delle preoccupazioni e degli sforzi vitali, si tende a concepire il destino collettivo come la risultante di errori individuali, di difetti del singolo e della sfortuna; tale modo di intendere il destino induce a cercare febbrilmente una via d'uscita personale dai guai collettivi e fa sognare estremi successi ed estreme sconfitte, ruote della fortuna e un destino che talvolta sorrida all'eletto.

La verosimiglianza di tali conseguenze della crescente polarizzazione aumenta anche per il fatto che, alla divisione tra "quelli che ce l'hanno fatta" e "quelli che non ce l'hanno fatta", si sovrappone un'ulteriore divisione che comporta gravi conseguenze sulla psicologia e sulla strategia d'azione: ossia la divisione in sedotti e in costretti. Disponendo di un ampio e sempre crescente ventaglio di scelte, la gente abbiente è grata al mercato per le sue sempre più seducenti proposte, scorgendovi non senza ragione l'opportunità di una vita sempre più ricca di esperienze piacevoli; inoltre la gente abbiente tende a vedere quanti non reagiscono nel modo giusto, o non reagiscono affatto alle tentazioni del mercato, come persone che per questo o quel motivo non sanno fare buon uso della loro libertà. Per giunta, i poveri di oggi "refrattari alla tentazione" per la loro condizione di consumatori mancati o incurabilmente difettosi, ciechi a ogni lusinga e sordi alle adulazioni di chi vende, non incrementano le speranze di un aumento della richiesta indipendente dall'attrattiva dell'offerta, e quindi non portano alcun vantaggio economico; l'unica cosa che se ne può fare è

di segnalarli sotto la voce perdite nella contabilità delle aziende e, sempre più spesso, in quella delle autorità statali, che più frequentemente assumono il ruolo di amministratori locali e di sceriffi che ricoprono le loro cariche nell'interesse del commercio internazionale e della finanza mondiale.

Oggi i poveri non sono una "classe sfruttata" che crea valori trasformabili nel capitale; e neanche un «esercito di riserva del lavoro» che al prossimo cambiamento di congiuntura verrà richiamato tra le file dei produttori attivi di beni. Per esprimerci nel linguaggio economico (oggi parlato anche dai governi eletti politicamente), essi sono inutili nel vero senso del termine, in quanto inutilizzabili; è impossibile indicare un solo "argomento razionale" in favore di una loro ulteriore permanenza; l'unica reazione "razionale" alla loro presenza è uno sforzo sistematico per emarginarli oltre l'ambito della società "normale", ossia oltre una società che si costruisce attraverso il gioco della richiesta consumistica e delle scelte consumistiche, del tendere esche e del cedere alla tentazione.

Non potendo liquidarli fisicamente (per quanto pressioni per una tale "soluzione" del problema siano avvertibili nelle populistiche e sempre più popolari richieste di deportare gli stranieri indesiderati, definiti ormai senza alcun ritegno "una zavorra a carico dell'economia nazionale" e "un buco nella tasca del contribuente"; nonché negli slogan che accompagnano tali richieste e chiedono la chiusura delle frontiere agli stranieri poveri, esplicitamente accusati di parassitismo e di volere mangiare il pane altrui), occorre almeno isolarli, renderli inoffensivi e incapaci, in modo che le loro sfortune e umiliazioni di massa, tuttavia vissute individualmente, non si addensino in una protesta o in una resistenza collettiva. Due sono le strategie valide a questo scopo e sempre più largamente applicate nella pratica politica: la criminalizzazione della povertà e la brutalizzazione degli strati poveri.

Molti indizi sembrano confermare che la criminalizzazione è il principale candidato a colmare la lacuna che le istituzioni dello Stato assistenziale, in fase di progressivo smontaggio, hanno lasciato nel meccanismo dell'integrazione sistematica. Lo Stato assistenziale è nato nei tempi quando le persone rimaste senza sussistenza formavano un "esercito di riserva del lavoro"; quando cioè il problema della miseria consisteva principalmente nel permettere a questa gente di superare i sette anni magri, in attesa di assumerla nuovamente non appena si ripresentasse il bisogno del suo lavoro. Nelle nuove condizioni, lo Stato assistenziale è quindi "economicamente infondato" o addirittura, come sostengono sempre più numerosi uomini politici, "un lusso che non possiamo permetterci". Il problema della miseria viene quindi reinterpretato come una questione di protezione dell'ordine e della legge, e i fondi una volta destinati alla riabilitazione fisica e professionale delle persone momentaneamente disoccupate (o, in termini economici, alla redistribuzione sul mercato dei lavoratori salariati) vengono in gran parte destinati alla costruzione di nuove prigioni e all'ammodernamento di quelle vecchie, o alla fondazione e all'ampliamento di istituti di pena e di sorveglianza.

Lo spostamento della strategia e dei fondi legati alla realizzazione di essa appare più evidente negli Usa, dove la quantità di individui rinchiusi nelle

prigionieri è triplicata tra il 1980 e il 1993, crescendo in media di 65.000 prigionieri l'anno, e ha raggiunto nel giugno 1994 la cifra di 1.012.851 (il numero complessivo delle persone attualmente incarcerate, liberate con la condizionale e in attesa di giudizio si avvicina ai 4,5 milioni, pari cioè a quello degli studenti, in un paese che vanta la più alta percentuale di gioventù universitaria); questo accade negli Usa, ripeto, dove dal settore più povero e di pelle nera delle "classi escluse" viene reclutata circa la metà di tutti i condannati a più di un anno di prigione; dove in un numero sempre crescente di stati viene legalmente stabilito che il terzo reato consecutivo, per lieve che sia, comporta automaticamente una condanna a venticinque anni di prigione; e dove la spettacolare crescita delle spese per la polizia e il sistema carcerario si accompagna a una sistematica riduzione dei fondi destinati agli oneri sociali. Alcuni osservatori americani suggeriscono che le incarcerazioni di massa, le liste d'attesa per la sedia elettrica e la camera a gas, nonché la pubblica diffusione di storie agghiaccianti a proposito di un regime carcerario sempre più severo e della disumanizzazione dei prigionieri, mirano a una premeditata campagna terroristica nei confronti della classe degli esclusi, oggi inequivocabilmente presentata all'opinione pubblica come un collettivo "nemico pubblico numero uno" e come una gigantesca sanguisuga sul corpo della nazione americana. Ma si intuisce anche un'ulteriore funzione di questa criminalizzazione della miseria: in una certa misura essa previene la sempre possibile, anche se per il momento poco probabile, ribellione dei normali consumatori contro le tensioni connesse al tenore di vita consumista. L'orrore e il disgusto per l'unica alternativa a tale tenore di vita rende digeribili e facili da sopportare anche gli aspetti più spiacevoli e dolorosi della vita consumistica.

In questo ambito l'Europa resta ancora indietro rispetto all'America, tuttavia si avvertono anche qui tendenze analoghe (seppure di intensità minore). Secondo le statistiche raccolte dal Consiglio d'Europa, la quantità di prigionieri è aumentata tra il 1983 e il 1992 del 50% in Grecia, Spagna, Portogallo e Olanda, e del 20% in Francia, Svizzera, Irlanda e Svezia. Anche nei rimanenti paesi è stata notata una tendenza al rialzo. La famigerata globalizzazione dell'economia e delle finanze presenta un ulteriore aspetto, che potremmo definire "globalizzazione della miseria". Nel mondo esistono zone segnate dalla miseria in modo così stabile da non far sperare in miglioramenti: perlomeno in teoria, quelle zone potrebbero diventare sedi di richieste e di moti rivendicativi, e quindi turbare un sistema che si identifica con gli interessi dell'ordine mondiale. Non c'è da stupirsi se anche nei confronti della "miseria globale" si può osservare una strategia della criminalizzazione esercitata dalla parte del globo meglio situata.

Agli sporadici interventi militari degli ultimi decenni veniva in genere conferito un carattere di spedizioni punitive poliziesche; essi venivano presentati al mondo come operazioni di protezione dell'ordine e dei governi legali contro elementi criminali posti (o meritevoli di esservi posti) fuori della legge. Ma le operazioni di polizia, nonché il diretto controllo militare sulle zone arretrate, costano cari. L'avversione del contribuente di casa ad avallare vittime per proteggere l'ordine in paesi lontani ed esotici o, peggio ancora, in nome di un concetto astratto come quello dell'"ordine

mondiale", limita l'efficacia di quelle azioni. Tale avversione non permette di impiegare i mezzi richiesti da una coerente neutralizzazione delle zone potenzialmente rivolte. Agli interventi diretti è mancata quindi, in genere, la determinazione: di solito bisognava interromperli per lungo tempo prima di raggiungere gli obiettivi per i quali erano stati intrapresi.

Ma ecco arrivare in aiuto la deregulation e quella "privatizzazione della violenza che, nel caso dei paesi stranieri e lontani, può essere applicata senza scrupoli e senza timori per le reazioni dell'opinione pubblica, delle quali bisogna invece tenere conto quando si vuole criminalizzare la miseria in casa propria. La deregulation della violenza permette di trasferire i costi della criminalizzazione dalla voce "dare" alla voce "avere"; di trasformare le spese in entrate; un potenziale motivo di scontentezza degli elettori in un fattore di aumentato appoggio elettorale. Il fornire armi moderne a tiranni esotici e a numerose squadre di tiranni in spe, loro avversari, comporta un duplice vantaggio: aumentano le entrate per l'industria degli armamenti (quindi migliora la congiuntura domestica) e si brutalizzano i rapporti nelle zone della miseria endemica, prevenendo così, più efficacemente di quanto accadrebbe con sporadiche operazioni poliziesche, il sorgere di moti rivendicativi diretti contro i paesi ricchi. Le interminabili guerre civili condotte da "eserciti di liberazione" rivali, o meglio da bande sacchegiatrici in concorrenza tra loro, distruggono e rovinano le già esili vite economiche dei paesi poveri; ma, dal punto di vista dei centri timorosi di una minaccia al loro comodo status quo, sono un mezzo efficiente, relativamente economico e spesso anche redditizio per pacificare i territori potenzialmente rivoltosi. Le scene, moltiplicate su milioni di schermi televisivi, degli scontri sanguinosi, dei saccheggi, dei massacri e delle violenze che i poveri si infliggono a vicenda, servono inoltre a meglio provare la tesi secondo la quale le popolazioni indigenti si tirano addosso da sole la loro disgrazia e, cosa non meno importante, a fornire buoni argomenti a chi sostiene che destinare fondi a salvare le aree depresse dalla miseria in cui oggi sprofondano equivale a buttarli dalla finestra.

La brutalizzazione delle zone povere (non sempre provocata di proposito, ma salutata quasi sempre con la soddisfazione del "l'avevo detto!" ogni volta che si ripresenta e che viene elevata da legioni di reporter e cameraman al rango di massimo problema mondiale) può anche servire a vigilare meglio sull'ordine interno. Gli individui banditi dalla società dei consumatori soddisfatti, privi di accesso a beni considerati ovunque come i massimi valori della vita umana e universalmente identificati con una vita degna di questo nome, tendono a rifugiarsi nella droga quale economico (e forse proprio per questo proibito dalla legge) succedaneo di estasi e voluttà legali a loro inaccessibili. A volte, quasi a illustrare la legge della profezia che si autorealizza, essi stessi si assumono in modo spontaneamente (e quindi illegalmente) "deregolato" e "privatizzato" la redistribuzione dei beni trascurata dai politici immersi in una legislazione deregolatrice e privatizzatrice; per cui attaccano le teste di ponte della ricchezza più a portata di mano, cosa che viene prontamente e non senza soddisfazione sfruttata per dimostrare la necessità della strategia criminalizzatrice. Di tanto in tanto, talvolta per futili motivi, tali individui si assumono il ruolo

di "luddisti della società consumista", appuntando la loro collera, da tempo ribollente, contro le provocanti e vicine, ma crudelmente inaccessibili, cappelle del culto consumista, erette, più per provocare che per convertire, su territori non ancora colonizzati dal mercato consumista; allora spaccano vetrine, bruciano negozi, distruggono merci esposte per la vendita e commettono azioni facilmente presentabili come tumulti, sommosse o altri "turbamenti dell'ordine pubblico", dimostrando ancora una volta che il problema delle classi escluse si risolve non tanto con la giustizia sociale, quanto reprimendo gli individui turbolenti e inasprendo ulteriormente la tutela dell'ordine e della legge.

Riassumiamo: la situazione di gran parte della popolazione - quella collocata in territori sopraffatti dalla miseria endemica oppure nel polo negativo di paesi internamente polarizzati ma peraltro benestanti e con prodotto nazionale e livello medio di vita alti - è non solo relativamente arretrata, ma dal punto di vista qualitativo peggiora rapidamente, in modo tangibile e doloroso per chi la subisce. In questa situazione c'è da aspettarsi il diffondersi e l'accrescersi di un sentimento di ingiustizia che, teoricamente, potrebbe coagularsi in una protesta di massa contro l'ordine di cose esistente. Il fatto che ciò non accada dimostra, tra le altre cose, l'efficacia della strategia che esclude, criminalizza e brutalizza gli "strati problematici" e quindi potenzialmente pericolosi per l'ordine.

Ma anche se il senso di arretratezza e di umiliazione portasse a una protesta di massa, ciò non si riferirebbe direttamente al nostro problema, il quale, ricordiamolo, è la questione della "macroetica", ossia di quei principi di giustizia che allargano e generalizzano la responsabilità verso l'Altro Uomo, quella responsabilità che nasce e prende forma in seno alla "morale a due". Anche se si arrivasse alla rivolta dei poveri e degli arretrati, e tale rivolta fruttasse un miglioramento delle loro condizioni, si tratterebbe di sentimenti esauditi con la forza, di atti violenti volti a creare una più vantaggiosa divisione dei beni, ma non necessariamente tutto ciò comporterebbe un sottomettersi del mondo politico e di quello economico ai principi etici; un atto di violenza ha poche probabilità di dare il via a un'era di "politica etica". Se si accetta l'ipotesi di Lévinas per cui giustizia vuole dire estendere agli "altri in genere" la responsabilità vissuta selettivamente dall'io morale nei confronti dell'Altro Uomo quale Volto unico e irripetibile, allora la giustizia non è ciò che sgorga dalle pretese rivendicative della parte avversa, futuro oggetto di una cura oggi negata, ma è il vertice dell'impulso e della preoccupazione dell'io morale che ritiene responsabile se stesso e solo se stesso del fatto che ci sia sufficiente giustizia. Pretendere un destino migliore non è di per sé un atto morale; solo il riconoscere giuste le pretese può esserlo. Atto morale tout court è riconoscere il diritto a rivendicare e, anzi, anticipare rivendicazioni non ancora formulate. La responsabilità morale è per parte sua unilaterale (o meglio, indifferente nei confronti della bilateralità), asimmetrica e non-reciproca (o piuttosto indifferente al fatto di essere ricambiata).

Il problema etico, quindi, non risiede nel chiedersi se la gente più arretrata si unirà insieme e combatterà per quello che secondo lei è la giustizia: una giustizia intesa solo come abolizione della condizione

emblematica del maltrattamento in cui quella gente si trova. Invece il punto è un altro: sapere se le persone che non percepiscono la propria condizione come un torto e come un segno di ingiustizia, questo settore "sedotto" o seducibile della società consumistica che John Kenneth Galbraith chiama la "maggioranza soddisfatta", sarà o no capace di sollevarsi sopra i propri interessi e di riconoscere la propria responsabilità verso quel resto del genere umano che è meno felice di lui. In altre parole, importa sapere se la "maggioranza soddisfatta" sia disposta a garantire con le parole e con i fatti (prima che il consenso le venga estorto, e non per paura di trovarsi costretta a garantire) quei principi di giustizia che si soddisfano solo riconoscendo al resto dell'umanità lo stesso grado di pratica e positiva libertà di cui i "soddisfatti" dispongono.

Che la disponibilità a garantire spontaneamente la libertà degli Altri sia condizione sine qua non di una giustizia che rappresenti l'equivalente "macro" dell'atteggiamento "micromorale", è un'affermazione filosofica. Che la "maggioranza soddisfatta" sia o non sia disposta a farlo, è invece un problema politico e sociologico. In sostanza, i fattori capaci di aumentare o diminuire la probabilità che la "maggioranza soddisfatta" si assuma la responsabilità di una minoranza più debole e meno capace di farcela (proprio a causa della sua debolezza e della sua mancanza di voce) non si possono sviscerare in via teorica con il metodo dell'analisi filosofica, né regolare nella pratica per mezzo di decreti normativi e dell'argomentare retorico dei filosofi.

Appare evidente che il problema di soddisfare una giustizia così intesa non può neanche venire impostato qualora manchi un regime democratico di tolleranza che, con i suoi principi costitutivi e con la pratica politica, garantisca i "diritti dell'uomo", ossia il diritto di perseguire, senza rischio di persecuzioni, la particolare identità prescelta. Tale tolleranza è condizione necessaria di qualsivoglia giustizia; ma, e questo è il punto, non condizione sufficiente. Il regime democratico di per sé non produce (né tanto meno assicura) la trasformazione della tolleranza in solidarietà, ossia il considerare le sofferenze e le sfortune degli altri come oggetto della nostra responsabilità, e il mitigare o abolire tali sofferenze come un nostro compito. Dato l'attuale costituirsi dei meccanismi politici, accade invece che nei regimi democratici la tolleranza si traduca in insensibilità e indifferenza.

La maggior parte dei regimi democratici passa oggi dal modello del potere parlamentare o partitico-politico al modello del "potere dell'opinione", dove il contenuto delle piattaforme elettorali e delle decisioni adottate dai governi nelle questioni controverse viene fatto dipendere da uno scrupoloso calcolo dell'appoggio elettorale per ognuna delle mosse progettate, e quindi da un conteggio dei guadagni e delle perdite elettorali che l'approvazione di quelle mosse può arrecare (numero dei voti che un'iniziativa può fruttare e numero degli elettori che essa può inimicare). Secondo i politologi, questo stato di cose favorisce l'orientarsi sull'"elettore medio": il governo non accetterà mai di intraprendere un passo che non possa venir presentato nell'interesse di almeno metà degli elettori, più uno. In presenza di un tale orientamento, gli interessi

minoritari sono condannati a tagli dei budget e, per loro natura, non possono contare su un atteggiamento favorevole da parte dei politici. In concomitanza con il declino dello Stato assistenziale come diritto universale e plurilaterale a un'assicurazione collettiva contro l'insuccesso personale, e in concomitanza con la sostituzione di questa iniziale concezione da parte di istituti statali per una beneficenza diretta a una minoranza sottoposta a rigorosi controlli del suo stato patrimoniale (e quindi definita in partenza "al di sotto della norma"), la chance che l'"elettore medio" accolga con gioia la proposta di aumentare gli oneri sociali (che dal suo punto di vista rappresentano solo una diminuzione del suo reddito, senza alcuna ricompensa) si è radicalmente contratta. Da qui nasce un fenomeno, che qualche decina di anni fa sarebbe stato difficile immaginare: il crescente consenso degli elettori a liquidare i resti dello Stato assistenziale e ad abbandonare al proprio destino la gente priva di mezzi di sostentamento. Non occorre troppa fantasia per immaginare una situazione dove una maggioranza elettorale fornisca il suo democratico appoggio all'idea di eliminare definitivamente dalla lista degli oneri pubblici tutte quelle persone la cui vita dipende dall'assistenza statale.

La democrazia è altresì la condizione indispensabile per una libera discussione sulle questioni pubbliche e, in particolare, sul problema della giustizia sociale e della qualità etica della vita pubblica. Senza la libertà d'espressione e l'aperta opposizione garantite dalla democrazia, riesce difficile immaginare una seria analisi di quale sia la forma di una società buona, nonché gli scopi ai quali devono servire le decisioni politiche e i criteri con i quali giudicare i loro effetti; altrettanto difficile riesce immaginare una matura consapevolezza sociale del rischio insito nelle decisioni prospettate e dei mezzi da adottare per ridurlo al minimo. Anche qui occorre nuovamente sottolineare che, per quanto la democrazia sia la condizione indispensabile per una matura coscienza sociale, di per sé essa non garantisce che i passi politici indicati da tale coscienza vengano realmente intrapresi. Volta per volta e con una regolarità che porta a riflettere, nella vita politica appare un enorme divario, o piuttosto una contraddizione, tra i valori apertamente professati nella pubblica discussione politica e quelli serviti sottobanco dalla pratica politica. L'avversione per la guerra, il disgusto per crudeltà, genocidi, violenze e saccheggi sono oggi quasi universali; ma è precisamente al genocidio e alla violenza su scala sempre più vasta che conduce l'intasare i presenti e futuri campi avversi di armi moderne, la cui produzione e la cui vendita vengano attivamente stimulate da politici d'ogni risma, in considerazione dell'appoggio tributato loro in cambio dagli elettori, grati per la crescita economica, per la migliorata bilancia dei pagamenti e per la difesa dei loro posti di lavoro. Le plastiche immagini della fame e della miseria scuotono le coscienze e suscitano lo sdegno generale; ma la distruzione del delicato equilibrio interno dei sistemi locali e dell'autosufficienza economica delle popolazioni afflitte dalla fame e dalla miseria, in nome del libero mercato e di vantaggiosi bilanci dello scambio commerciale, possono contare sull'appoggio entusiasta, o perlomeno sulla tacita approvazione, dell'elettorato democratico. Il pensiero del predatorio sfruttamento delle riserve mondiali, e quindi della contrazione di un ipotetico debito che non

solo le giovani generazioni senza diritti, ma anche le generazioni che non ancora nate dovranno pagare, suscita ovunque orrore e indignazione; ma i politici che promettono una rapida "crescita economica", ossia un'ulteriore accelerazione nel consumo irreversibile delle risorse naturali, possono contare su trionfi elettorali.

A Parigi sono usciti ultimamente due libri (*Les conflits identitaires* di François Thuala e *La Fin des territoires* di Bertrand Badie) [21], i cui autori addossano al principio della territorialità la colpa delle contraddizioni politiche odierne e la conseguente impossibilità di realizzare obiettivi peraltro largamente, per non dire universalmente, appoggiati. Tale principio in effetti è andato per la maggiore nelle lotte per introdurre una variante moderna dell'ordine e della legalità ma, secondo gli autori, esso si è rivelato una delle fonti dell'odierno disordine mondiale. Entrambi gli autori si diffondono sull'effettiva impotenza degli stati, i quali tuttavia restano ancora le uniche istituzioni autorizzate a formulare e a far rispettare la legge; privi di un reale potere esecutivo, non autosufficienti e incapaci di sopravvivere autonomamente sia dal punto di vista militare sia da quello economico e culturale, questi "stati deboli", "pseudostati" e non di rado "stati importati, (i termini sono tutti di Badie), pretendono nondimeno di esercitare la sovranità territoriale, costruendosi un capitale con le guerre di identità e appellandosi agli istinti tribali addormentati e da essi con zelo risvegliati. Una sovranità costruita sugli istinti o sulle tentazioni tribali è il nemico naturale della tolleranza e di ogni civile norma di vita; ma la frammentazione territoriale del potere legislativo ed esecutivo cui tale principio di sovranità è affidato diviene anche il principale ostacolo al controllo sulle forze che realmente contano e dalle quali dipendono realmente le cose: forze di solito extraterritoriali e, nel loro ambito, globali.

I ragionamenti di Thuala e Badie sono convincenti, ma le loro analisi non si spingono abbastanza lontano da svelare appieno la complessità della situazione odierna. Contrariamente a quanto essi dicono, il principio della territorialità non scaturisce semplicemente da impulsi tribali spontanei o artificialmente sollecitati; per quanto riguarda invece i processi di globalizzazione economica e culturale, essi non sono soltanto "bastoni messi tra le ruote"; al contrario, i processi di globalizzazione e di territorializzazione (o "localizzazione") si condizionano a vicenda, si conferiscono un reciproco impeto: sono a tal punto legati tra loro che Roland Robertson propone di usare il termine "glocalizzazione", per segnalare che queste due tendenze, apparentemente contrarie, sono in realtà le due facce di un medesimo processo. La libertà di movimento e il libero perseguimento dei propri obiettivi, di cui in uguale misura hanno bisogno le finanze mondiali, il commercio e la circolazione mondiale di informazioni, si appoggiano appunto sulla frammentazione politica del mondo. Tutte le forze globali sono, per così dire, interessate agli stati deboli, ossia a quegli stati che sono deboli pur rimanendo stati. Tali stati possono venire facilmente ridotti al ruolo di locali commissariati di polizia in grado di assicurare - ognuno sul proprio terreno - quel minimo di ordine indispensabile a condurre affari, ma incapace di frenare le ambizioni sovraterritoriali e le attività delle aziende sovranazionali. È facile

immaginare quanto la sostituzione degli stati territoriali deboli con un qualche tipo di autorità legislativa ed esecutiva mondiale, dotata di effettivo potere esecutivo, risulterebbe dannosa per gli interessi delle aziende sovranazionali; possiamo quindi presumere che i processi di globalizzazione economica e di tribalizzazione politica non solo non si facciano guerra tra loro, ma siano strettamente alleati o addirittura membri della stessa congiura. Essi congiurano assieme contro la subordinazione delle questioni mondiali a norme di giustizia extraeconomiche ed extrapolitiche, nonché contro la possibilità che il senso di responsabilità per il proprio vicino si estenda e si amplii al punto di assumere le dimensioni di una responsabilità globale e di una preoccupazione per la giustizia globale, generando così una politica soggetta a un programma etico.

Insedati sulla scena primaria della morale in situazioni che richiedono (ma non garantiscono) la rimoralizzazione dei fondamentali rapporti umani e il misurarsi con la responsabilità dell'Altro (responsabilità che prende voce nell'atto dell'autorinuncia e dell'autosacrificio), non possiamo non essere moralmente sensibilizzati; non possiamo quindi non essere, come Lévinas ostinatamente ricorda, disposti ad affrontare anche compiti etici che esulino dai limiti angusti della "morale a due" e raggiungano un mondo la cui etica non può essere assicurata solo dalla responsabilità personale, e che proprio per questo deve venire governato da principi etici. Dalle nostre considerazioni sembra tuttavia emergere un fatto: che le istituzioni teoricamente preposte ad allargare tale sensibilizzazione morale, in pratica si oppongono a che la responsabilità morale personale si trasformi in un reale progresso della giustizia sociale. La strada che dalla "primaria scena morale" porta alla macroetica passa comunque attraverso l'azione politica. È possibile immaginare una forma di azione politica che favorisca il percorso di tale strada?

Nel suo articolo *Movements and Campaigns*, Richard Rorty [22] indica la «politica del movimento» come la forma dominante e preferita di azione politica nell'era moderna:

La partecipazione al movimento richiede la capacità di vedere le singole azioni dirette a scopi concreti come fasi di qualcosa più grande di loro: il corso delle questioni umane descritto come un processo di maturazione [...] La politica allora non è più politica, ma piuttosto una matrice destinata a generare qualcosa come il "nuovo essere in Cristo" di san Paolo o il "nuovo uomo socialista" di Mao; l'età matura dell'umanità, che metterà fine all'infantilismo odierno [...] Un tale genere di politica presuppone che il mondo venga radicalmente cambiato affinché possa nascere la nuova bellezza.

A questa «politica del movimento» Rorty contrappone la «politica della campagna», la quale si sbarazza dei concetti di "maturazione", "razionalità crescente" e "progresso storico" senza i quali la politica del movimento non riuscirebbe a motivarsi né a dare un senso ad alcuna delle sue azioni.

Campagne che hanno per scopo l'attribuzione dei diritti sindacali agli operai apolidi delle piantagioni della California del sud, oppure propongono per gli autocarri il divieto di circolare nelle zone alpine, o

mirano all'abbattimento di un governo particolarmente corrotto, o infine al riconoscimento legale dei matrimoni omosessuali, si reggono in piedi da sole.

Il passaggio dalla «politica del movimento» alla «politica della campagna» indica, come suggerisce Rorty, il passaggio dall'interrogativo trascendentale (a quali condizioni è possibile tale movimento storico?) alla domanda pragmatica (quali cause condizionano la sostituzione dello stato di cose esistente con uno migliore?). La necessità di «porre gli eventi in prospettiva» e la tendenza a organizzare i movimenti attorno a qualcosa che sia fuori del campo visivo, qualcosa di collocato nel punto più estremo della prospettiva, hanno scoraggiato gli intellettuali del nostro secolo dall'intraprendere campagne. Tale atteggiamento, tuttavia, faceva del "meglio assoluto" l'avversario del meglio tout court.

Secondo Rorty è preferibile puntare l'attenzione su ciò che è meglio, piuttosto che rincorrere il meglio in assoluto. L'atteggiamento alternativo, come sappiamo dalla nostra storia, non solo non ha mai permesso di raggiungere il "meglio assoluto" ma, accecati com'eravamo dalla visione dell'eccellenza, ci ha indotti a trascurare o a perdere numerose possibilità di piccoli ma reali miglioramenti. È proprio a tali punti dolenti della «politica del movimento» che la visione della «politica della campagna» deve la sua attrattiva; essa trae il suo fascino dal confronto con il patrimonio pratico della compromessa «politica del movimento», nota per avere trascurato i bisogni reali del momento in nome di un futuro soltanto immaginato; e questo al solo scopo di trascurare i bisogni futuri nel momento stesso in cui le parole si facevano carne e cessavano di essere solo un'invenzione della fantasia. Come rimedio ai noti disturbi della «politica del movimento», la «politica della campagna» possiede virtù tutt'altro che trascurabili: essa può alleviare il destino di queste o di altre persone, qua e là, in questa o in qualche altra questione, in questo tempo o in un altro. Resta da vedere se sarà capace di «accrescere la somma globale di felicità» e di guidare l'umanità verso una situazione migliore di quella attuale. Ma il compiere una tale impresa non è mai stato negli intenti della «politica della campagna», né essa l'ha mai promesso. La sua superiorità sulla «politica del movimento», sostenuta dai suoi fautori, è quindi fuori discussione. Non è così per quanto riguarda le sue personali virtù positive, per il momento non ancora messe alla prova.

Rorty propone un modello di politica frammentata, fatto sulla misura di un mondo e di un'esistenza frammentati. Tale modello si intona armoniosamente all'esperienza di gente che vive fra preoccupazioni sparpagliate, scoordinate, episodiche e frammentarie. Si accorda più all'esperienza americana che a quella serba o croata, più all'esperienza della costa orientale degli Stati Uniti che all'esperienza degli stati del sud-ovest; e all'interno della costa orientale stessa, è più in sintonia con l'esperienza degli accademici che con quella dei disoccupati e degli abitanti dei ghetti. È un modello che si adatta perfettamente anche all'effimera e fugace attenzione che caratterizza l'era dello spazio contratto e del tempo appiattito. Un'attenzione nota per la sua incapacità di concentrarsi, di soffermarsi su un solo oggetto per un tempo superiore al fascino della

novità; un'attenzione che perde le forze prima di avere ingoiato e digerito il proprio oggetto; che gira senza sosta alla ricerca di nuove attrattive, acquisendo durante il percorso incredibili capacità di scivolare e saltare, ma perdendo nel contempo ogni abitudine di guardare sotto la superficie.

Scegliere una strategia di azione politica significa di solito prendere posizione in un conflitto politico (sociale). Il modello della politica frammentata, una politica dove le campagne non si compongono in movimenti continui e non collocano nella lista dei propri obiettivi un generale miglioramento dello stato di cose, è una proposta impeccabile, anzi l'unica accettabile da parte di persone le cui preoccupazioni per gli altri sono anch'esse frammentarie, non si sommano creando un generale senso di torto e di ingiustizia e non si rapprendono in un desiderio di cambiare le regole del gioco, o quelle del mondo dove il gioco si svolge. Tali persone sono oggi numerose; come suggerisce Galbraith, esse formano la «maggioranza soddisfatta», perlomeno in seno alla «minoranza soddisfatta» nei paesi del mondo odierno. Non è per caso a questo genere di persone che Rorty rivolge la sua proposta? È a loro, in particolare, che la proposta dice quello che esse desiderano sentirsi dire: che non ha senso preoccuparsi della giusta organizzazione del mondo, addossandosi la responsabilità dell'impotenza e della disperazione di coloro le cui preoccupazioni non sono disperse, prive di denominatore comune ed episodiche come quelle dei "soddisfatti"; che il modo migliore di servire il "grande problema" della giustizia sociale è di scomporlo in pezzetti piccoli come le loro preoccupazioni, senza mai affrontare la questione nel suo insieme e senza mai domandarsi se per caso "ci sia qualcosa che non va nel mondo dove tutti viviamo"; ma, soprattutto, la proposta di Rorty suggerisce che questo "problema remoto" non ha niente a che vedere con il fatto di vivere i propri problemi solo come frammentari e con l'optare a favore della «politica della campagna», scartando la «politica del movimento».

Questi, senza dubbio, sono i motivi che fanno apparire così azzeccata e simpatica la proposta di Rorty ai suoi presunti destinatari. È assai improbabile che essa venga accolta con altrettanta gioia da molte altre persone, le quali tenderanno a fiutare il gesto di Ponzio Pilato nella ricetta per destrutturare il "grande problema" (per il quale i fautori della strategia della campagna hanno sentenziato di non poter fare nulla) in un insieme di piccoli problemi (per i quali pensano di poter fare qualcosa senza mettere a repentaglio le comodità e i piaceri, altamente apprezzati, della loro vita).

Il conflitto tra i punti di vista e le percezioni che tali punti di vista comportano è tuttavia, ancora una volta, un problema politico; dall'angolazione del nostro tema risulta molto più pertinente indagare sugli aspetti etici della proposta di Rorty e, in particolare, su che cosa essa prometta di introdurre nella questione levinasiana del passaggio dalla micro alla macroetica e dalla responsabilità individuale dell'io morale verso l'Altro alla giustizia socialmente amministrata.

Richiamandoci, da un lato, all'analisi bachtiniana del carnevale, la cui funzione è quella di confermare le norme della vita quotidiana, ribaltandole scherzosamente per mezzo di uno spettacolo periodico, rigorosamente controllato e limitato nel tempo, e osservando, dall'altro

lato, l'evidente tendenza delle sfere abbienti di questo mondo a delegare la beneficenza, la compassione e i sentimenti fraterni (che secondo Lévinas stanno alla base del desiderio di giustizia) a eventi di tipo carnevalesco, possiamo pensare che tale tendenza sia destinata a legittimare e a normalizzare l'assenza nella vita quotidiana di tutti questi fenomeni "delegati". Gli impulsi morali liberati alla vista della sofferenza umana vengono scaricati in sporadiche esplosioni (tanto più funzionalmente efficaci, quanto più violente) di beneficenza collettiva dei vari Live Aid, Comic Aid ovvero delle raccolte di soldi in favore dell'ultima ondata di esuli o fuggiaschi. La giustizia diventa uno spettacolo festivo, il che permette di sopportare senza troppi scrupoli l'assenza di giustizia nei giorni feriali. Come il riporre nell'armadio il vestito della domenica, la mancanza di giustizia diventa una norma della vita quotidiana.

Tutte queste riserve hanno le loro ragioni e tutti i sospetti sono giustificati. Essi suggeriscono che la «strategia della campagna» non servirà alla questione della moralizzazione politica più di quanto le sia servita la precedente e ormai compromessa «strategia del movimento». Invece di lastricare e raddrizzare la strada che va dalla morale individuale alla giustizia pubblica, il nuovo progetto minaccia di sostituire con pericoli nuovi i pericoli di una volta. Le sorti della giustizia, verrebbe da dire, non riposano in mani sicure".

Ciononostante, le riserve sopra menzionate non tolgono alla proposta di Rorty i suoi non indifferenti valori, primo tra i quali la lucidità di visione e di giudizio. Le riserve qui sopra espresse restano schiaccianti e squalificanti soltanto nella misura in cui si rimane attaccati ai principi sui quali basava le proprie ragioni la «politica del movimento»: cioè finché si pensa che se i nostri personali sentimenti morali non sono ancora stati sollevati al rango di giustizia pubblica, è solo perché non si è ancora trovata la leva adatta; ma che la leva adatta a tale scopo può essere costruita, che la sua costruzione è solo questione di tempo e che il tempo storico "procede nella direzione" di una sua felice realizzazione. L'unico guaio, in tutto ciò, è che riesce sempre più difficile crederci.

Dai dati in nostro possesso risulta invece che la storia non "va nella direzione" di una società giusta, e che tutti i tentativi di costringerla a procedere in quella direzione non fanno che aggiungere nuove ingiustizie a quelle che tali tentativi intendevano eliminare. Appare sempre più evidente che la giustizia è più una critica dello stato esistente che uno "stato definitivo"; un orizzonte più che un obiettivo; che essa si manifesta nel localizzare e nel combattere le più clamorose manifestazioni di ingiustizia e in atti che non si compongono necessariamente in un movimento mirato e rettilineo; infine, che la società giusta si riconosce dalla sua insoddisfazione per tutte le riparazioni apportate alle situazioni di ingiustizia, nonché dai rimproveri che essa rivolge a se stessa per il fatto che tali riparazioni non siano state abbastanza giuste. La giustizia è semplicemente un inestinguibile desiderio di una giustizia ancora maggiore. Tutto sembra dunque indicare che dovremo adattarci a mezzi *meno-che-perfetti*, *meno-che-efficaci-al-cento-per-cento*; ma sembra pure che questo rassegnarsi alla sorte non rappresenti una brutta notizia dal punto di vista della giustizia; e

che anzi, sia forse meglio rispondere alla natura della giustizia in sé e quindi, in definitiva, servire la sua causa. Merita aggiungere che, vista da un'altra prospettiva, la proposta di Rorty si distingue dalle altre in quanto possiede qualcosa che invece manca ai concorrenti: una salutare ironia che perfora la corazza della seriosità tronfia e musona, priva di umorismo e di autocritica, di cui si ammantano i movimenti in favore di un "mondo alternativo"; ma si distingue anche per il fatto di trattare tale ironia con serietà, come va trattato tutto quel che riguarda il destino umano se si vuole viverlo coscientemente come una predestinazione o come una vocazione.

La debolezza della «politica della campagna» è nello stesso tempo la sua forza. L'importante è non illudersi ma rendersi conto che, riparando torti specifici e sistemando questioni concrete, non si ottiene la "riparazione del mondo" né si entra nel regno dell'eterna e generale felicità; che si sistemano alcuni problemi, ma non si risolvono né si liquidano gli interrogativi; che non ci sarà mai un ultimo miglioramento che concluderà la "marcia della storia verso la giustizia" o condurrà la storia del progresso al suo trionfale compimento; che dopo avere eliminato una certa ingiustizia, l'opera della giustizia resterà ancora più incompiuta e insoddisfatta di prima, chiederà nuovi sforzi, scontenta di tutto quel che si è fatto finora in suo nome; in altre parole, il momento della tregua o del disarmo generale non verrà mai e la lotta per la giustizia non avrà mai fine né tregua. Solo sapendo tutto ciò, si può evitare la più pericolosa delle trappole per chi persegue la giustizia: l'autocompiacimento soddisfatto, la convinzione di aver raggiunto una quota di giustizia più che sufficiente, di avere fatto tutto quello che era umanamente fattibile perché tutti abbiano quello che meritano o che "si è in grado di dargli": insomma che ormai tutto va come deve andare.

Sotto questo cruciale aspetto, la situazione della giustizia non si differenzia dalla situazione della responsabilità morale: anch'essa conserva tutte le caratteristiche elaborate nell'ambito della "scena primaria della morale". La sfera nella quale si costituisce il postulato della giustizia è, come il terreno gestito dalla morale, il regno dell'ambivalenza. Per la questione della giustizia, come pure per la forma della responsabilità morale, non esistono soluzioni definitive e perfette, ricette prive di effetti collaterali e interventi senza rischio. Anzi, qui insicurezza, indefinitezza, incompiutezza e ambivalenza sono coefficienti necessari proprio affinché l'impulso morale e il desiderio di giustizia rimangano eternamente vivi, vigili e, nel loro modo imperfetto e meno-che-ideale, efficaci. Sia il problema della giustizia sia quello della morale hanno tutto da guadagnare e niente da perdere quando si rendono conto che per l'ambivalenza della loro situazione non esistono medicine, e che ogni guerra santa condotta contro l'ambiguità finisce per equivalere a un suicidio. È proprio in questo suo aspetto irritantemente inconcluso, mai del tutto soddisfacente, ma a volte pienamente perfetto, che la giustizia si avvicina di più all'immagine levinasiana della morale proiettata sul grande schermo della società.

Al pari della morale, anche la giustizia, e di conseguenza anche la micro e la macroetica, sono nel loro elemento solo quando si trovano in situazioni "multifinali", ossia in situazioni dai molti seguiti possibili; e solo quando

restano coscienti del nuovo status dei progetti multifinali.

La parentela genetica si esprime qui in una somiglianza di caratteri. Ripetiamolo ancora: la scena primaria della morale, la "morale a due", è il terreno sul quale cresce la responsabilità per l'Altro; è anche un poligono dove esercitarsi in scontri con l'ambivalenza, sperimentata per la prima volta nell'atto di assumersi la responsabilità. A questo titolo possiamo asserire che tale piccolo atto (piccolo nel senso numerico degli attori) dell'assumerci la responsabilità per l'Altro Uomo - l'uomo a portata di vista, l'uomo come Volto - è la chiave del grande problema (grande nel senso numerico della gente cui si riferisce) della giustizia sociale. È su questo polo, relativamente sottile, della "morale a due" che nasce e si irrobustisce la sensibilizzazione morale; qui essa può acquistare la forza sufficiente per sobbarcarsi il responsabile carico di ogni miseria e sventura umana. E tutto questo varrà qualunque cosa dicano le regole giuridiche o le speculazioni empiriche, nate da altri presupposti, sui loro rapporti causali e sull'"obiettiva" collocazione di meriti e colpe.

4. Del parvenu e del paria, ossia degli eroi e delle vittime della modernità

Dal punto di vista sociale, la modernità riguarda gli standard della speranza e della colpa. Gli standard seducono oppure costringono allo sforzo, ma procedono sempre qualche passo avanti e sfuggono a coloro che li inseguono. Di solito essi promettono che il domani sarà migliore dell'oggi, e lo fanno senza paura di venire smascherati (in fondo, domani è sempre un altro giorno...). Mescolano la speranza di raggiungere la Terra Promessa al senso di colpa per la lentezza della marcia. La colpa protegge la speranza dalla delusione: la speranza bada a che la colpa non venga mai meno. «L'uomo è colpevole - osserva Camus, questo acuto reporter dal paese della modernità - ma solo di non aver saputo trarre tutto da se stesso» [01]. la colpa risiede nell'impossibilità di staccarci da noi stessi.

Dal punto di vista psichico, la modernità riguarda l'essere, ossia la verità sull'esistere come qualcosa di non ancora compiuto: un compito, una missione, una responsabilità. Come gli altri standard, l'essere è sempre in testa; per afferrarlo bisogna correre a perdifiato. Ma a quelli che corrono, attratti dalla speranza e incalzati dalla colpa, per quanto velocemente procedano sembra sempre di trascinarsi. E tutta questa corsa verso l'essere tentatore e insopportabilmente incompiuto rivela preoccupanti somiglianze con una fuga dalla mutila e non desiderata realtà di ciò che è già stato compiuto.

Sia dal punto di vista sociale sia da quello psichico, la modernità è inguaribilmente autocritica; il suo è un tentativo incessante, seppure tutto sommato senza speranza, di autocancellarsi e svalorizzarsi. Contrariamente a quanto suggeriva Weber, il quid più autenticamente moderno non è il consenso a un rinvio del soddisfacimento dei desideri, ma l'impossibilità di soddisfarli. Ogni raggiungimento pratico è solo una pallida copia dell'ideale. L'oggi è solo una confusa intuizione del domani o piuttosto il misero e sbiadito riflesso di quel domani. Ciò che è viene privato in partenza di valore da ciò che deve ancora venire. Ma è proprio questo invalidamento a conferire a ciò che esiste il suo peso e significato: il suo unico significato.

Modernità significa impossibilità di restare fermi. Essere moderni significa essere perennemente in cammino. Il movimento non è affatto una questione di scelta, come non lo è la stessa modernità. Si è in movimento in quanto si esiste in un mondo lacerato tra la bellezza della visione e la bruttezza della realtà: una realtà che il bello della visione rende repellente e

insopportabile. Gli abitatori di un mondo cosiffatto sono viandanti forzati, anche se in realtà si mettono in cammino allo scopo di fermarsi. Dietro a quell'angolo c'è, o dovrebbe esserci, una bella strada dove stabilirsi; ma dietro a ogni angolo appare un nuovo angolo, e con esso nuove delusioni e nuove speranze non ancora invalidate.

Il terreno percorso dai viandanti è il deserto: quel «luogo non luogo» dove, come scrive Edmond Jabès, «non ci sono viali, boulevards, vicoli ciechi né strade. Ci sono solo, qua e là, parziali impronte di passi subito cancellate e negate» [02]. Il chimerico insediamento nella sosta notturna si riduce a un cancellare le orme del viaggio di ieri. Ma cancellare le orme dà un senso di sollievo simile a quello di essere arrivati a casa, perlomeno fino al momento in cui anche questo pernottamento condividerà la sorte delle altre orme. La vista delle tende piantate ieri per la notte disperde i timori: le tende annullano il deserto e sembrano conferire un senso al viaggio di ieri. Ma le tende non sono che tende, e riveleranno fatalmente che si tratta di una gioia prematura e fallace. Dimostreranno anche, casomai ci fosse bisogno di prove, l'autoinganno dell'essere desideroso di dimenticare il suo passato nomade. Mostreranno la casa come un luogo dove si arriva, e dove ogni arrivo contiene già in sé il germe della partenza.

Dovunque arrivi e ovunque aspiri a stabilirsi, il viandante scopre di essere un parvenu "appena arrivato", un tale arrivato di fresco e proveniente da qualche altra parte; uno che non appartiene al luogo dove si trova, un residente senza residenza che ricorda agli inquilini insediati un passato che essi vorrebbero scordare e un futuro che non auspicano.

Il parvenu fa sì che i vecchi inquilini improvvisino in fretta e furia un'anagrafe e costruiscano uffici preposti a negare il permesso di soggiorno. Il parvenu viene costretto a portare addosso una targhetta con scritto "sono appena arrivato", in modo che gli altri possano pensare che le loro case sono scolpite nella roccia. Una volta stabilito che il soggiorno del parvenu è temporaneo, la residenza degli altri inquilini apparirà secolare ed eterna.

Gli antichi inquilini odiano il parvenu per i ricordi e i timori da lui suscitati. Per loro, comunque, sarebbe difficile farne a meno: come vivrebbero senza bollare qualcuno con il nome di parvenu, farne un caso particolare, accusarlo di diffondere il contagio della vita errante? Grazie alla vicinanza degli individui bollati come parvenu, gli altri inquilini potranno mantenere la dolce illusione che gli incubi notturni e gli oscuri presentimenti non li riguardino. Il parvenu ha bisogno di un altro parvenu per poter sentire se stesso come un parvenu. E così nomadi combattono contro altri nomadi per il diritto di concedersi a vicenda il permesso di soggiorno; solo così possono considerare assicurata la loro residenza. L'unico modo di fermare il tempo che non vuole fermarsi è costellare di segni lo spazio e impedire che quei segni vengano cancellati o spostati da un'altra parte. Anche questo è un rifugio, quando gli altri mezzi falliscono.

Secondo l'azzeccata definizione di Musil, «il treno del tempo è un treno che spinge davanti a sé le sue rotaie. Il fiume del tempo è un fiume che porta con sé le sue rive» [03]. È appunto grazie alla moderna «liquefazione di tutto ciò che è duro e alla profanazione di tutto ciò che è sacro» che sono

apparso quei fiumi e quei torrenti. I veicoli premoderni correvano in cerchio fino alla noia come trenini giocattolo, e i fiumi stavano nei loro letti abbastanza a lungo per poterli considerare eterni. Come osserva Wylie Sypher, in una società dalla struttura abbastanza chiusa perché ognuno vi abbia il proprio posto, lo conosca e vi si attenga non c'è posto per il parvenu né per lo scopo al quale il parvenu potrebbe servire; «ma il diciannovesimo secolo ha generato orde di parvenu» [04]. Qui non si tratta del fatto che molta gente abbia cominciato improvvisamente a protestare contro la propria attribuzione a una data classe, rifiutando di accettare i posti che le erano stati assegnati, ma del fatto che i posti stessi perdevano la loro nettezza di contorni mentre l'impetuoso fiume del tempo li dilavava come dilavava le proprie rive; e questo accadeva a partire dall'annuncio che la stazione d'arrivo del treno degli eventi era una non meglio identificata località chiamata "innovazione", "miglioramento" o "progresso". A questo punto i posti e i loro nomi bisognava crearli (e, inevitabilmente, ricrearli) strada facendo. Come incisivamente dice Hannah Arendt, l'autonomia dell'uomo ritrasformata nella tirannia della possibilità. Le clausole aggiunte nell'Editto di Emancipazione vietavano il riposo e la sicurezza di sé.

Gli uomini, con le definizioni, ci nascono: devono creare il loro essere. La definizione ti dice chi sei, mentre l'essere ti alletta con quello che ancora non sei ma che puoi diventare. I parvenu erano gente che cercava accanitamente il proprio essere. Rincorrevano l'essere poiché fin dall'inizio era stata negata loro una definizione. In effetti era stato facile insinuare che a privarli di definizione fosse stata la loro innata avversione a "scaldare il posto", e accusarli di attraversare illegalmente le frontiere. Gettati nel vasto spazio deserto delle possibilità, i parvenu rappresentavano una facile preda: non c'erano trincee dove potessero nascondersi non ferree definizioni da indossare come armature. E da tutti i lati delle vecchie ridotte, da tutte le parti dove si alzavano in fretta e furia nuove trincee, cadeva una fitta pioggia di frecce avvelenate.

Wilhelm Meister il personaggio di Goethe, scopre in giovane età che solo i rampolli delle famiglie aristocratiche possono sperare di venire accettati per quello che sono. Tutti gli altri verranno lodati o condannati per quello che fanno. Wilhelm Meister ne cava l'unica possibile conseguenza logica ed entra a far parte di una compagnia teatrale. Sulla scena può recitare una parte. Anche nella vita è condannato a recitare una parte, ma quando è sulla scena nessuno si aspetta che il ruolo da lui recitato sia qualcosa di più che un ruolo, e tutti accettano tranquillamente che egli reciti un giorno una parte e il giorno dopo un'altra; nella vita la gente si aspetterebbe tutt'altro da lui, e gli si chiederebbe di fingere di fare quello che appunto ci si aspetta da lui. Gli si chiederebbe di essere quello che è, ossia ciò che appunto gli viene proibito.

La maggior parte dei parvenu non può seguire l'esempio di Meister.

La scena per loro è la vita, e in qualsiasi posto, fuorché sulla scena, l'arte del recitare si chiama insincerità, non finezza. Proprio per questo l'arte drammatica socialmente approvata è stata chiusa tra le mura del teatro per allontanarla dalla comune vita quotidiana. Nella vita quotidiana i ruoli devono nascondere il fatto di essere ruoli e fingere di essere il sé di chi

recita, sia pure un sé accessibile solo attraverso la recitazione. Nessuno lo sa meglio del parvenu, continuamente obbligato (per citare nuovamente Arendt) ad «attenersi anche esteriormente a quella classe di cui si vorrebbe comunque assimilare il comportamento, le idee, la cultura, le considerazioni», restando intanto «privo del diritto di essere se stesso ovunque e in ogni momento della sua vita» [05]. Ma la conoscenza acquisita non garantisce la saggezza, né tantomeno assicura successo nell'azione. Il parvenu, per quanto tenacemente ci provi, può fare poco per cambiare il proprio destino. «Il proprio volto non si può mutare; né pensiero né libertà, né menzogna, né schifo o nausea possono aiutare a uscire dalla propria pelle» [06]. Invece è proprio quel che ci si aspetta dal parvenu. Dal parvenu telecomandato, vigilato e censurato dagli altri, si pretende che provi il suo diritto alla residenza non solo dimostrando, bensì mettendo pubblicamente in mostra autocontrollo, coscienza di sé e capacità di autovalutazione. Wilhelm Meister aveva scelto il mestiere dell'attore per ragionamento, ma i suoi successori erano costretti all'arte drammatica e, rassegnandosi al destino, si esponevano al rischio di venire condannati e presi in giro. Raramente si è visto un circolo vizioso più vizioso di questo. Come se non bastasse, a fare da sale sulle ferite aperte c'erano anche il mortale silenzio e la fredda indifferenza che accompagnavano gli sforzi dei parvenu: l'altezzoso distacco e il gesto di Pilato da parte di quanti sedevano sugli scranni dei giudici. Come ne *Il Processo* di Kafka, «il tribunale non vuole niente da te; ti accetta quando vieni, ti lascia andare quando vai» [07]. Il silenzio del tribunale fa dell'accusato il giudice di se stesso, o perlomeno così pare. Quando il procuratore rinuncia all'arringa di accusa e il giudice non fornisce indicazioni ai giurati, tocca all'accusato dimostrare di non avere commesso il delitto. Ma quale delitto? L'unica colpa dell'imputato è il fatto di essere stato messo sotto accusa e di dover subire un processo. Si tratta dell'unica colpa dalla quale non potrà scagionarsi, per quanto abilmente dimostri la sua innocenza e per quante prove porti a propria difesa.

L'apparentemente capricciosa fantasia dei legislatori francesi ha elevato i neri della Martinica e della Guadalupa alla dignità di francesi (cosa che non ha fatto per i neri del Senegal e della Costa d'Avorio, né per gli arabi del Marocco). Tutto quello che è stato detto o scritto sui diritti dei francesi si estende quindi anche a essi. Nel loro caso non occorre dimostrare nulla, quindi a loro non si mandano, e non bisogna mandare, convocazioni in tribunale. Ma l'assenza del tribunale non indica ancora l'innocenza: indica solo che non verrà mai pronunciato un verdetto definitivo e non verranno esibiti certificati ufficiali di innocenza. Quando la legge tace, il processo non ha fine. I neri della Guadalupa e della Martinica devono dimostrare che la loro "francesità" non ha bisogno di essere dimostrata. La loro situazione non è diversa da quella dei calvinisti di Weber, i quali dovevano condurre una vita virtuosa (nel loro caso la virtù è la "francesità") senza nessuna certezza che la virtù sarebbe stata premiata, restando intanto tormentati dal sospetto che, se anche lo fosse stata, loro non l'avrebbero mai saputo. Tutti concordano nel dire che i francesi neri adempiono a meraviglia il loro dovere. Emergono nelle scuole. Sono i funzionari statali più leali e scrupolosi. Gridano più forte dei loro compatrioti di pelle meno

scura nel chiedere la chiusura delle frontiere ai neri del Ciad o del Camerun "che non hanno il diritto di stare qui". Aderiscono perfino al Fronte Nazionale di Le Pen per aiutare a ripulire la Patrie dalle orde di parvenu che minacciano di diluire quella francesità nella quale sognano di inserirsi. I neri della Martinica e della Guadalupa sono francesi modello anche dal punto di vista degli standard più raffinati e sofisticati. La maggior parte dei francesi purosangue reagisce dicendo: ecco i neri della Guadalupa e della Martinica travestiti da francesi purosangue. Che farci, sono proprio i loro sforzi per diventare francesi purosangue, che li smascherano come neri della Martinica e della Guadalupa. Quanto più si sforzano di essere ciò che sono stati chiamati a essere, tanto più restano quello che è stato loro chiesto di cessare di essere.

Ma sono davvero stati chiamati? Alle molte versioni, analizzate da Kierkegaard, della risposta di Abramo all'appello di Dio, Kafka (probabilmente portavoce del parvenu) ne ha aggiunta un'altra di proprio pugno, la seguente: Abramo «vuole veramente offrire un sacrificio come si deve [...] ma al tempo stesso non può credere di essere stato prescelto: lui, vecchio ributtante, e il suo sporco figlio». «Pur temendo di venir deriso, e più ancora che a scoppiare a ridere sia lui stesso, è spaventato soprattutto dal fatto che, quando la gente avrebbe riso di lui, egli sarebbe apparso ancora più vecchio e disgustoso, e suo figlio ancora più sporco. Abramo che si fa avanti senza essere stato chiamato».

Il parvenu non può vincere a questo gioco, perlomeno finché tale gioco si svolge secondo regole prestabilite. Ma l'uscire dal gioco equivale a ribellarsi contro le regole e, dal punto di vista pratico, a capovolgerle. Sebbene, come dice Max Frisch, per tutti gli abitanti del nostro mondo essere «significhi il rifiuto di accettare l'identità che gli altri vogliono che tu indossi», in realtà il diritto di rifiutare ti viene rifiutato. È un diritto che non ti spetta, non in questo gioco, e non l'otterrai finché i giudici saranno giudici. In questo modo, alla rivolta si sostituisce una lealtà che non serve a niente.

Il mito della comunità è stato fatto saltare in aria e il vivido bagliore dell'esplosione estrae dall'oscurità dell'esilio la verità sull'eterna incompiutezza e sulla fugacità dell'esistenza nomade. Stare nel mondo come uno che "sta a casa sua" è possibile solo in un altro mondo, un mondo al quale si arriva solo attraverso la salvezza. Come osserva Ferenz Fehér, per i parvenu del tipo di Lukacs o Benjamin, «la strada naturale alla comunità, il cui desiderio non li abbandonava un solo momento, era sbarrata... Nessuno di loro poteva assimilarsi o diventare nazionalista». Il sogno della comunità poteva dirigersi soltanto verso il futuro, libero dalla soffocante atmosfera del mondo attuale. Non c'era a portata d'occhio nessuna comunità, salvo quella che balenava di là dalla salvezza. E la salvezza «si raggiunge o nel Giudizio Universale, dove tutti vengono misurati con lo stesso metro e l'Autorità Suprema occupa lo scranno del giudice, oppure attraverso un conciliatorio atto di riscatto di tutti coloro che hanno portato insieme sulle spalle il destino dell'interminabile sventura umana» [08].

Si può lottare per una nuova certezza che esautori le scomode

imposizioni della certezza odierna, cercare una nuova autorità, non ancora screditata, che possa annunciare e imporre nuovi principi e nuove norme. Si può anche voltare le spalle a tutte le certezze: a quelle di una volta, a quelle attuali e soprattutto a quelle ancora da formulare, e ascoltare il consiglio di Adorno: quando mancano le certezze, bisogna riconoscere senso e diritto di esistere soltanto agli esperimenti. I parvenu hanno considerato e sperimentato entrambe queste possibilità.

Lukacs ha trascorso la vita alla ricerca di un'autorità abbastanza audace e potente da rigettare i giudizi oggi stabiliti e sostituirli con giudizi propri, annunciati come sentenze del giudizio universale: una volta tale autorità doveva essere la forma esteticamente perfetta, un'altra essa doveva nascere dal connubio tra la sofferenza proletaria e la verità universale. Così facendo, Lukacs seguiva l'esempio di molti altri parvenu: da Marx, il quale aveva annunciato che la comunione universale sarebbe nata nel momento stesso in cui l'universale essenza umana fosse stata spogliata delle umilianti e avvilenti uniformi da lacchè, attraverso Karl Mannheim che si sforzava di trasformare la mancanza di casa del filosofo nomade nell'autorizzazione a pronunciare sentenze aprioristicamente migliori dei giudizi della gente provvista di stabile dimora, fino a Husserl, che annunciò la trascendenza dell'oggetto pregnante di verità, permettendo di accantonare le rivendicazioni, chiaramente infondate, dei soggetti pratici ed empirici.

Il terreno di Benjamin era un terreno di momenti storici gravidi di presentimenti, costellato dai cadaveri delle speranze abortite; in questo senso, un momento non si distingueva dall'altro. I due pericoli gemelli, alla lotta contro i quali Benjamin dedicò la sua vita, erano - come dice Pierre V. Zima - «la differenza assoluta e la disgiunzione ideologica (la posizione di un dei due termini)» e «il superamento (hegelo-marxiano) verso l'affermazione, verso la posizione di un terzo termine su un piano più elevato» [09]. Sotto la penna di Benjamin l'ambivalenza si trasforma in una coffa dalla quale è possibile scorgere l'arcipelago delle chance distrutte: per Benjamin l'ambivalenza, vista dagli altri come una malattia da curare, è un valore di cui vantarsi e da proteggere. Gli angeli, scrive Benjamin nel frammento *Agesilaus Santander* (acronimo decifrato da Gershom Scholem come *Der Angelus Satanus*), «vengono creati in ogni momento sotto forma di schiere incalcolabili, in modo che, dopo aver cantato i loro inni a gloria di Dio, essi si dissolvano nuovamente nel nulla».

Adorno dice che Benjamin fu uno dei primi a osservare che:

L'uomo, quando pensa, diventa totalmente problematico, non potendo richiamarsi a una forza sovraindividuale che assicuri la trascendenza spirituale senza costringere l'uomo che la ricerca: questo intendeva Benjamin quando scriveva di aver abbandonato la propria classe senza averne trovata un'altra alla quale aderire [10].

Al pari di Lukacs, Benjamin non era l'unico viandante sulla strada da lui prescelta. Prima ancora di Benjamin l'aveva imboccata Simmel, con il suo incredibile dono di distribuire anche la più imponente struttura sovraindividuale in un insieme di pensieri ed esperienze quanto mai umane; molti altri l'hanno percorsa in seguito, per non ricordare Lévi-

Strauss che smascherava l'idea del progresso storico come una variante dei miti tribali; Foucault, con la sua concezione delle formazioni discorsive che generano da sole i confini delimitanti e canalizzanti il processo del loro formarsi; e infine Derrida, che frantuma la realtà in una raccolta di testi che si tengono per mano entro un'interminabile contraddanza dell'interpretazione.

Come in molti casi del genere, la rivoluzione moderna si è conclusa con un parricidio, poeticamente intuito da Freud nel suo disperato sforzo di penetrare i segreti della cultura. I più eminenti e devoti rampolli della modernità non hanno potuto esprimere la loro lealtà filiale se non diventandone i becchini. Quanto più si addentravano nel costruire l'ordine artificiale che la modernità aveva giurato di erigere dopo aver detronizzato la natura e averle negato diritto di parola, tanto più essi scalzavano i fondamenti sui quali la costruzione doveva poggiare. La modernità, potremmo dire, ha portato in sé fin dall'inizio il superamento postmoderno di se stessa. I suoi eredi erano geneticamente predestinati a divenire i suoi critici e infine anche il suo plotone di esecuzione. Quelli tra loro che erano stati condannati al ruolo di parvenu e privati del diritto di residenza, prima o poi avevano dovuto smettere di credere nell'idea di soggiorni sicuri e infine respingere anche il concetto stesso di "fine del viaggio" come auspicato e realistico coronamento dello sforzo.

Da qui parte il sorprendente fenomeno di una cultura impegnata in una lotta all'ultimo sangue contro la realtà sociale che essa, com'è uso delle culture, avrebbe dovuto rispecchiare e difendere. Tale scissione, nonché la crescente ostilità reciproca tra cultura ed esistenza realizzata, è ciò che distingue la modernità da tutti gli altri sistemi sociali. Si può definire senza timore la modernità come un sistema caratterizzato dalla scissione di cui sopra, ossia come un sistema dove la cultura può servire la realtà solo scalzandola. Donde anche il carattere eccezionalmente tragico (o forse schizofrenico?) della cultura moderna, che si sente veramente accasata solo nella propria mancanza di casa. In seno a tale cultura, dove il terrore ha un fascino al quale è difficile resistere, i desideri sono avvelenati dalla paura. È una cultura che sogna la comunità, ma ha un timore panico dei lucchetti e delle sbarre alle finestre; la solitudine chiamata libertà la spaventa, però ha orrore dei voti di fedeltà. In qualunque direzione ci si volga - come i topi affamati nei labirinti di Miller e Dollard - ci si imbatte sempre in un punto di ambivalenza e di lacerazione interiore dove le forze dell'attrazione calante e della repulsione crescente si equilibrano a vicenda. Benjamin così rimproverava Scholem, compagno di sventura ma avversario nei progetti di sfuggire alla trappola: «Mi sembra che tu desideri questa sospensione nel vuoto, mentre dovresti rallegrarti di ogni occasione per uscire dalla rete». Al che Scholem rispondeva: «La ricerca della comunità, che tu persegui, contiene più pericoli [...] della minaccia di solitudine che emana da tante tue opere» [11]. Nel sistema di caste indù, il paria era quello che apparteneva alla casta più bassa, o anche a nessuna casta; chi, in quell'immutabile, rappreso e indiscusso ordine delle comunità poteva essere più rifiutato di colui che non apparteneva a nessuna comunità? La modernità ha soppresso l'immutabilità dell'ordine e ha annunciato la

sostituzione di tutti gli ordini finora intoccabili con un nuovo ordine artificiale, provvisto di sentieri che dal basso portavano in alto, in modo che nessuno fosse destinato per sempre a un unico posto. La modernità è divenuta quindi la speranza dei paria. Ma il paria poteva smettere di essere paria solo divenendo - cercando di divenire - un parvenu. Il quale parvenu, che non era mai riuscito a cancellare il proprio marchio d'origine, viveva nella continua paura di venire deportato nel paese dal quale era fuggito: o perché non ce l'aveva fatta, o perché gli era andata talmente bene che gli abitanti locali l'avevano sentito come un insulto. L'eroe non aveva smesso neanche per un attimo di essere una vittima in spe. Oggi eroe, domani vittima: il muro che divideva le due condizioni era sottile come un capello. Essere in movimento significava non appartenere ad alcun luogo. E non appartenere a nessun luogo significava non poter contare sull'aiuto di nessuno. Più svelto corri, più resti nello stesso posto.

Quanto più ti affanni a uscire dalla casta dei paria, tanto più ti smascheri come il paria dei paria: un paria senza casta.

Il paria si è messo in cammino trasformandosi in parvenu, abbagliato dalla maestosa costruzione che sembrava aspettarlo alla fine del viaggio: le difficoltà dell'interminabile pellegrinaggio hanno mitigato lo splendore della meta, togliendole molta attrattiva. I pellegrini, volgendosi indietro a guardare la strada percorsa, hanno riconosciuto come un miraggio la meta alla quale tendevano, battezzando questa nuova lucidità, nata dalla delusione, come fine dell'utopia, fine del secolo delle ideologie, fine della modernità e alba dell'era postmoderna.

A mente lucida si vedeva che le patrie artificialmente costruite erano, nel migliore dei casi, allucinazioni, ma potevano anche essere visioni alterate dal delirio. Mai più una rivoluzione che metta fine alle rivoluzioni. Mai più sogni di un dolce domani, destinato a diventare amaro nel momento in cui si trasforma nell'oggi. Mai più filosofi sul trono. Mai più salvezza attraverso la società. Mai più fantasticherie sull'essere incompiuto, su quale ne sia la definizione. Il viaggio non ha portato la salvezza ai paria. Forse quando non ci sarà più dove né perché viaggiare aboliranno la penosa sorte del parvenu insieme agli orari di viaggio?

Nel tramonto del sole universale, scriveva il maturando Marx, le falene accorrono alla luce della lampada di casa. Quando il lago artificiale dell'universalismo moderno si prosciuga, le «miasmatiche pozzanghere del provincialismo» luccicano invitanti come rifugi naturali per quanti non amano tuffarsi in acque profonde. Mai più la salvezza attraverso la società; ma forse la comunità elimina il bisogno di salvezza? «Inutile vivere nelle nuvole, bisogna stare con i piedi per terra» dice Rorty riferendosi alla condizione dello spirito solitario, e intona un inno in onore dell'etnocentrismo consigliando i lettori, invece di perdere tempo in infruttuose ricerche di posizioni obiettive e universali, di dedicarsi a risolvere problemi del tipo seguente: «con quali comunità ti dovresti identificare?», oppure: «che cosa dovrei fare con la mia solitudine?» [12]. Isaiah Berlin informa i suoi interlocutori del fatto che esistono nazionalismi rapaci, intolleranti e crudeli, ma che esiste anche un nazionalismo caldo, intimo, in armonia con la natura e con se stesso e

quindi, si spera, anche con i propri vicini: *le doux nationalisme*, come lo chiamerà il bravo francese addolorato dal travolgente successo di Le Pen, nel tentativo di sottrargli i suoi fulmini. Il nomade stanco, condannato al tormento della sua vita di parvenu, non smette di sognare la comunità. Ma ormai ha perso la fede che si possa raggiungere la comunità attraverso l'universalizzazione. Non crede più nelle strade laterali, vuole andare per scorciatoie. E, soprattutto, vorrebbe arrivare senza muoversi di casa: tornare a casa senza esserne veramente mai uscito.

Tutto ciò che era virtù è diventato un difetto. Invece i difetti di un tempo sono stati riabilitati (speriamo non post mortem). Il verdetto di una volta è stato abrogato e coloro che l'avevano emanato sono stati condannati e dimessi per incompetenza. Tutto quello che la modernità aveva giurato di distruggere vede oggi la sua dolce rivincita. La comunità, la tradizione, la gioia del *chez moi*, l'amore per ciò che è proprio, l'orgoglio per il fatto di stare con i connazionali, le radici, il sangue, la terra, la nazione: oggi nessuno condanna più tutto ciò. Viceversa, i predicatori dell'umanità universale, che criticano e pospongono queste cose, vengono invitati a esporre le proprie ragioni, con forti dubbi che vi riescano. Forse siamo entrati nell'era postmoderna, o forse no. Ma siamo certamente entrati nei tempi delle tribù e degli atteggiamenti tribali. È appunto da tali atteggiamenti che traggono forza e linfa vitale l'apologia della comunità e l'appassionata ricerca delle tradizioni. Almeno in questo senso la lunga strada laterale percorsa dalla modernità ci ha ricondotti al punto di partenza. O perlomeno tutto sembra indicarlo.

È dunque, la fine della modernità? Non necessariamente. In altri sensi viviamo pienamente sotto il segno della modernità. Siamo moderni nel più moderno dei sensi: nel senso di sperare che le cose si possano rendere diverse e migliori da come sono, e che lo si debba fare, in quanto le cose non sono buone come dovrebbero e come potrebbero essere. Sia i rozzi predicatori di una versione semplicistica del culto tribale, sia i raffinati filosofi delle "forme comunitarie di vita" fanno quel che fanno in nome di un miglioramento dello stato di cose. «Tutti i vantaggi che le idee di "oggettività" e "trascendenza" hanno recato alla nostra cultura - dice Rorty - si raggiungono altrettanto bene mediante l'idea di una comunità che aspira all'accordo» [13]; grazie appunto a questa speranza, l'idea di comunità attira oggi le stesse persone che ieri cercavano vie universali verso un mondo adatto alla permanenza umana. I progetti razionali di una perfezione artificiale e le rivoluzioni che dovevano introdurli nella forma del mondo umano hanno subito un fiasco ignominioso. Chissà: forse le calde e ospitali comunità compiranno ciò che i progetti e le rivoluzioni non hanno saputo fare. Non abbiamo smesso di desiderare che il compito venga eseguito: ci siamo semplicemente convinti dell'inutilità degli strumenti ai quali legavamo le nostre speranze e ne cerchiamo avidamente altri, incrociando le dita perché almeno questi si prestino a essere usati. Diciamo che continuiamo sempre a considerare il matrimonio una cosa buona; semplicemente non siamo più d'accordo con Tolstoj che tutti i matrimoni felici siano felici alla stessa maniera. Sappiamo bene perché abbiamo perso fiducia negli strumenti dei quali ci siamo liberati. Per due secoli e passa, la

gente che pretendeva (e aveva meritato) di venire ascoltata con rispetto e attenzione tesseva il racconto di un mondo umano che stranamente collimava con l'ambito del potere statale nonché con i diritti e le ambizioni legislative. Secondo la memorabile definizione di Parsons, il mondo umano era uno spazio «coordinato da principi»: in altre parole, un mondo unificato, o da unificare, attraverso principi unitari sostenuti dallo sforzo comune dei legislatori e degli esecutori armati, o disarmati, della loro volontà. Tale spazio artificiale veniva appunto presentato come l'ambiente che si adattava "in modo naturale" ai bisogni umani e che, soprattutto, rispondeva al bisogno di soddisfare i bisogni. La società "coordinata attraverso i principi", progettata e controllata nel modo più razionale possibile, doveva appunto rappresentare quella "società perfetta" di cui la modernità aveva intrapreso la costruzione. Due secoli sono un tempo lungo, abbastanza lungo perché la maggior parte di noi si renda conto di quel che le grandi singole menti sul tipo di Bentham avevano intuito fin dall'inizio: che il "coordinamento attraverso i principi" si adattava alla scuola e all'ospedale altrettanto bene che alla prigione e al campo di lavoro forzato; un tempo abbastanza lungo perché questa stessa maggioranza giungesse alla conclusione che un'applicazione così generalizzata rendeva la scuola e l'ospedale simili a una prigione e ad un campo di lavori forzati. Il tempo ha altresì dimostrato che la parete che divide la versione "benevola" dell'ingegneria sociale dalla sua variante cancerogena e mortifera è così fragile, crepata e porosa che, per parafrasare Russell, non si sa mai in che momento dare l'allarme.

Per quanto riguarda le comunità, di questi organismi non inventati ma nati spontaneamente, e non sospesi tra le nuvole ma saldamente poggiati per terra, finora ne sappiamo molto meno di quel che sappiamo delle Grandi Costruzioni promesse dalla modernità. Qualcosa però si intuisce. Sappiamo bene che il moderno entusiasmo per il suo progetto di perfezione raddensava l'eterofobia sparpagliata, sfogandola di quando in quando in esplosioni di genocidio in stile staliniano o hitleriano. Possiamo limitarci a presumere che le tendenze tribali, sospettose delle soluzioni globali, cercheranno una via d'uscita dall'eterofobia nelle deportazioni più che nel genocidio, nella separazione piuttosto che nell'assassinio di massa: come ha detto Le Pen: «Adoro gli africani del nord, ma il loro posto è nel Maghreb».

Sappiamo anche bene come il principale conflitto del sistema moderno sia nato dall'ambivalenza interna delle pressioni assimilatrici che spingevano a cancellare le differenze culturali in nome dei valori universali, ma arretravano davanti alle conseguenze delle proprie intenzioni; possiamo però soltanto supporre che un'analoga ambivalenza gravida di conflitti si manifesti nel postmoderno culto della differenziazione, il quale si dibatte tra i due estremi, altrettanto indigesti e impossibili da difendere, del "liberalismo morbido" che rinuncia docilmente al diritto di giudicare gli stili di vita diversi dai suoi, e l'"etnocentrismo furente" che nega agli altri il diritto di confronto e di giudizio.

Non c'è alcuna certezza, né è particolarmente verosimile, che in un mondo composto di comunità vi sia posto per il paria. Sembra più

probabile che la via di fuga del parvenu dallo stato di paria venga tagliata. La mixofilia può essere facilmente sostituita dalla mixofobia; la tolleranza per la diversità può facilmente accompagnarsi a un deciso rifiuto di solidarietà; invece di cedere il passo al dialogo, il discorso monologico può frammentarsi in una serie di monologhi, i cui oratori non pretenderanno più di essere ascoltati con rispetto, ma non avranno alcun interesse ad ascoltare gli altri.

Si tratta di visioni assolutamente reali, anzi tanto reali da indurre a un attimo di riflessione i sociologi che inneggiano in coro al regno umanitario delle comunità. La sociologia ha accumulato un vasto patrimonio nel campo dell'adulazione. Da quando è nata, si è arrogata il ruolo del troubadour alla corte dello stato che governa la società e che ha giurato di proibire tutto quello che in precedenza non ha reso obbligatorio. Quando lo stato ha perso interesse per l'omogeneità, diventando indifferente alle sorti della cultura, ormai inutile all'addestramento della popolazione, nel mentre affidando con sollievo il compito dell'integrazione sociale agli appassionati differenziatori delle forze di mercato, la sociologia si è messa a cercare nuove corti dove impiegare i suoi sperimentati talenti adulatori.

Per molti sociologi, le *mini-corti*, cronicamente in rovina, delle comunità postulate, delle ideologie autoctone e delle tradizioni tribalmente inventate sembrano essere proprio quel che ci vuole per potere nuovamente, anche se in modo diverso da prima, adulare la pratica, garantendole di poggiare su incrollabili fondamenti teorici e tracciando misteriosi e armonici diagrammi della realtà senz'ordine. Ancora una volta si può innalzare alle stelle l'ennesima variante dell'ambivalenza, vantandola come la più logica delle soluzioni e come segno di un deciso progresso rispetto all'ambivalenza già smascherata. Quella di stare attaccati alla maniglia di corte è un'abitudine dura a morire.

Nel corso della lunga, faticosa e intricata marcia della modernità dovremmo avere avuto il tempo di farci entrare un po' di sale in zucca, rendendoci conto che l'ambivalenza è ineliminabile dall'esistenza umana; che anche nelle soluzioni, per così dire, patentate, il bene si mescola al male; che non si possono dividere con una linea netta le dosi di medicina salutari da quelle nocive alla salute. Ormai dovremmo averlo imparato. E invece non l'abbiamo imparato. Screditata la medicina, ci siamo dimenticati la malattia dalla quale essa doveva guarirci. Come niente fosse, annunciamo la scoperta di una nuova infallibile medicina per i malanni umani: solo che stavolta prendiamo come medicina la malattia di ieri. Affermiamo l'esistenza di una variante buona, entusiasmante, progressista della comunità, e la chiamiamo gruppo etnico, tradizione, patriottismo; la gente resti pure attaccata alle sue particolarità, e buon pro le faccia. In verità, notiamo attorno a noi anche atteggiamenti poco gradevoli che recano il nome di eterofobia, xenofobia e razzismo, tutti tendenti alla separazione, alle deportazioni e al bando. Ma c'è qualcosa di comune tra i due fenomeni? Una piccola dose di farmaco non impedisce per caso gli effetti deleteri di una dose eccessiva?

Oggi l'ortodossia sociologica viene accusata di aver aiutato e nascosto alcune pratiche poco simpatetiche degli stati moderni. Ci vorrà ancora molto

tempo prima che la nuova sociologia di "orientamento comunitaristico", che oggi si gode le dolcezze della luna di miele, venga messa sotto accusa come corresponsabile per le sgradevoli conseguenze dei metodi, oggi alla moda, usati nel creare le identità collettive. Ma ciò non accadrà (e soprattutto non otterrà il generale consenso) prima che le mode odierne risultino, come al solito troppo tardi, il frutto di scelte sbagliate e di opportunità perdute.

5. Dei turisti e dei vagabondi, ovvero degli eroi e delle vittime della postmodernità

Invitandomi a tenere questa conferenza, il professor Hunter mi ha suggerito di rispondere a una domanda: in che modo la frammentazione, la deistituzionalizzazione e il soggettivismo che prosperano nella società odierna si ripercuotano nella vita quotidiana. Nel far ciò egli ha anche espresso il desiderio che evitassi «l'astrazione e la nebulosità della teoria», per attenermi alla «concreta esperienza empirica degli esseri umani reali». Ho riconosciuto che un appello del genere non poteva venire disatteso, sebbene non fossi affatto sicuro, e tuttora non lo sia, di esserne all'altezza. Dopotutto, le filosofie dei filosofi, le generalizzazioni dei sintetici, le teorie dei teoretici rivelano il loro senso (ammesso che ne abbiano uno) solo quando le si guarda come tentativi di mettere in ordine ciò che è in disordine, di semplificare ciò che è complicato, di afferrare ciò che è sfuggente.

Ordine, semplicità e solidità sono attributi della teoria, mentre disordine, complicazione e fugacità caratterizzano l'esperienza nella quale filosofi/sintetici/teorici stanno immersi in quanto abitanti del loro tempo e del loro luogo. Le teorie sono armoniosi e lucenti contenitori dentro i quali si vogliono rinchiudere i contenuti fluidi e informi dell'esperienza. Ma, affinché i contenuti non fuoriescano dai contenitori, occorrono pareti robuste e coperchi a tenuta stagna; e per non far capire che la forma elegante è una proprietà del recipiente, non del contenuto, bisogna che le pareti siano opache. Attraverso le pareti della teoria, quindi, il contenuto sperimentale non si intravede e per capire che cosa si nasconda all'interno, capita anche che si debba smontare ("scomporre" o "destrutturare") il contenitore.

C'era però anche un altro motivo per il quale ero tentato di accettare l'invito. Charlottesville, dove dovevo tenere la conferenza, è la residenza di Richard Rorty, il grande filosofo; anzi forse il più grande di tutti i filosofi oggi attivi.

Un "grande filosofo": che cosa vuol dire? Un tempo si usava misurare la grandezza di un filosofo dall'abilità e dalla bravura con le quali annodava i fili pendenti delle dispute irrisolte, riassumeva la discussione in modo che non ci fosse più nulla da aggiungere e formulava sentenze che apparivano definitive e senza appello. In altre parole, veniva considerato un grande filosofo colui che annunciava la fine della filosofia: dopo le sue messe a punto, ai filosofi non restava più nulla da fare. Il senso di tale "grandezza" si

trovava fortemente insediato in una filosofia il cui cocchio era guidato da Thanatos; una filosofia che, sull'esempio del *Dasein* heideggeriano, *viveva-verso-la-morte* e praticava la vita come una serie di prove generali della fine: una filosofia persuasa che la sua logica conclusione fosse la fine del filosofare. Ogni volta che uno dei massimi filosofi se ne andava, si trattasse di Aristotele o di Hegel, risuonavano grida di disperazione come per il funerale della filosofia: la filosofia aveva toccato il proprio limite, tutto quel che valeva la pena di essere detto era stato detto, e niente di ciò che non era stato ancora detto meritava di venir enunciato; le risposte, ormai, c'erano tutte, ma non restava più neanche una domanda.

Dicendo che Rorty è un grande filosofo, intendo tutt'altra cosa. Rorty è grande nel senso che, dopo quello che ha dichiarato non si può più filosofare come prima, anche se l'oggetto del filosofare dovesse essere il disaccordo e la polemica nei confronti di quel che Rorty ha detto. Ma filosofare dopo Rorty è necessario, poiché l'impossibilità di filosofare alla vecchia maniera indica appunto l'impossibilità di una filosofia che *vive-verso-la-morte*; l'impossibilità del "limite della filosofia". La "grandezza" di Rorty trae il proprio senso da una filosofia diversa, una filosofia guidata da Eros e, diciamo così, libidinale; una filosofia che si compie in una condizione di eterna incompiutezza e pone domande che temono le risposte definitive più di quanto temano di restare senza risposta. Secondo le categorie di questa filosofia, e solo di questa, Rorty è un grande filosofo. La grandezza di Rorty come filosofo si compie appunto nell'assistere alla nascita di questa filosofia perennemente incompiuta.

Riflettendo sulla chance dei futuri abitanti del Sahara (liberati della memoria storica grazie a un cataclisma) di comprendere lo spirito della modernità, Rorty suggerisce che farebbero meglio a scegliere come fonte d'informazione Dickens, piuttosto che Heidegger; e questo benché proprio Heidegger abbia ampiamente approfondito che cosa significhi "essere moderno", mentre Dickens non ci ha mai pensato. Benché?

Rorty sembra invece pensare "appunto perché".

L'essenza della società che Dickens descrive consiste nel sentirsi disgustata da tutto quello che è stata finora, e nel guardare con sospetto a quello che potrebbe diventare domani; di essere in perenne guerra con se stessa, di diffidare di coloro che la ammirano e la lodano come il compimento di un ideale; e di essere, per usare la definizione di Ernst Bloch, sempre noch nicht geworden. L'"essenza" del mondo descritto da Dickens è la mancanza di essenza. E questa circostanza, secondo Rorty, dice più cose sulla modernità di quante possa dirne la più elegante e raffinata formula stilata dagli analitici/sintetici di professione. Ciò non significa che Dickens fosse "più intelligente" di Heidegger (sempre che esista un'unità di misura capace di paragonare due intelligenze di genere tanto diverso). Significa semplicemente che Dickens, essendo un romanziere e non un filosofo accademico, e quindi cercando anzitutto di mantenersi fedele all'intricata, incoerente e confusa esperienza dei suoi contemporanei, e non di raddrizzarla, correggerla e riportarla sulla strada battuta della ragione, si trovava in una situazione migliore che non Heidegger per quanto riguarda il trasmettere un'esperienza appunto di

questo tipo: intricata, incoerente e confusa.

Quello che Rorty non dice (e che gli rimprovero di non dire) è che ci è voluta una lunga e intricata storia per attribuire ai romanzi di Dickens più verità di quanta tendiamo a riconoscerne ai trattati di Heidegger o di Habermas, e che appunto per questa ragione la sua scoperta (sua di Rorty), o la sua scelta preferenziale, è di per sé un evento nella storia. Rorty rifiuta a sé e ai suoi pensieri una collocazione nella storia. E, rifiutandola, si avvicina troppo, per i miei gusti, al modello di quel filosofare ortodosso alla cui sconfessione Rorty ha contribuito più di qualunque altro pensatore: al modello cioè del «prete-ascetico» da lui intravisto nell'atteggiamento di Heidegger; del filosofo convinto che la verità stia aspettando dal giorno della creazione di essere scoperta, e che il portarla alla luce dipenda solo dalla forza degli scontri sacerdotali.

Ma che cosa facciamo, in realtà, sostenendo che la verità del romanziere è migliore di quella del filosofo? Riveliamo per caso un fatto passato finora inosservato? Un fatto che anche i filosofi prima di Rorty avrebbero potuto vedere, se solo non avessero distolto gli occhi? Scopriamo qualcosa di nuovo, che prima non esisteva, oppure notiamo qualcosa che c'era anche prima, ma era troppo marginale, esile e inavvertibile per meritare attenzione? In altre parole: parliamo di un cambiamento nel filosofare, o nell'esperienza vitale che di tale filosofare è il punto di partenza e la materia?

Nel loro tradizionale ruolo di medici della "ragione comune" o di legislatori del buon senso, i filosofi hanno dovuto delimitare e accuratamente dividere le proprie pratiche dalle azioni dell'"uomo comune", in modo che le pratiche dei due generi potessero venire rispettivamente contrapposte. Tale operazione rendeva non-filosofiche le pratiche dei non filosofi. La separazione era netta e assoluta. Da un lato la filosofia, non contaminata dalla pratica sciatta e capricciosa, dall'altro, la pratica allo stato puro, non contaminata dal pensiero: ossia una materia prima informe, tutto sommato non troppo diversa, per quanto riguardava la presenza di senso, dai lampi sullo schermo dell'acceleratore ai quali solo i fisici nucleari avrebbero conferito significato. Ma questa divisione era un prodotto collaterale oppure un residuo dell'autocostituirsi della filosofia nel ruolo determinato da essa prescelto, o che le era stato imposto di rappresentare nei tempi moderni. L'assenza dei filosofi nelle pratiche vitali dell'"uomo comune" era ovvia nella misura in cui si decideva di ignorarne la presenza, o di posporne e quindi ignorarne i giudizi, qualora non fosse possibile ignorarne la presenza.

Oggi invece è evidente che l'esperienza dell'uomo moderno non è affatto come la dipingevano i moderni filosofi (e beninteso i sociologi): essa non è un vuoto in attesa di essere colmato di contenuto, non è un plasma informe in attesa di venire formato da specialisti muniti di esclusivi strumenti ermeneutici. Al contrario: l'esperienza è fin dal primo momento significativa, interpretata e compresa da quanti la vivono: e questa condizione di significatività, interpretazione e comprensione è il loro modo di essere. Il rendere evidente qualcosa di esattamente opposto a ciò che prima veniva considerato evidente è un traguardo filosofico. Ma, come si

sa, la civetta di Minerva spicca il volo solo al crepuscolo. Molte cose sono dovute accadere all'uomo moderno nel corso della storia moderna, prima che i filosofi riconoscessero l'evidenza di ciò che era successo, o riconoscessero come evidenza ciò che era evidente.

È forse un fatto (però non essenziale in questo contesto) che l'esperienza umana abbia sempre posseduto quel carattere che oggi chiamiamo evidente. Il punto è tuttavia che solo in particolari circostanze certi aspetti dell'esistenza, anche i più onnipresenti, si impongono come evidenti all'attenzione (per noi, per esempio, è evidente che gli uomini di Cro-Magnon o di Neanderthal dovevano "possedere una cultura"; ma, tanto per cominciare, è stato solo nel terzo quarto del diciottesimo secolo che le circostanze hanno permesso di coniare il concetto di cultura; in secondo luogo, i Cro-Magnon o i Neanderthal non sarebbero stati quello che erano se avessero saputo di possedere una cultura). Solo in particolari circostanze le comuni percezioni laiche, le interpretazioni e le strategie vitali da esse scaturite possono venire considerate come conoscenza - una conoscenza autorevole - e non eruzioni dell'eternamente corrotta "ragione comune", piena di pregiudizi e portata a sbagliare. Solo in particolari circostanze storiche, quindi, si poteva accettare il fatto che la comprensione non è mai compiuta, ma è un traguardo della vita quotidiana sempre raggiunto e sempre riproposto. Essa non è il raro prodotto di una metodologia raffinata, accessibile solo a esperti dalla formazione speciale, inesorabilmente tendente alla sua forma definitiva e perfetta.

Ci sarebbe molto da dire su queste particolari circostanze storiche e sul particolare carattere dell'esperienza collettiva che rende evidenti aspetti forse presenti anche in passato, ma a quel tempo non considerati evidenti. Ora però desidero soffermarmi su un solo importante cambiamento nella condizione umana: la detemporalizzazione dello spazio sociale. Nella strada principale di Leeds dove, con qualche intervallo, ho trascorso l'ultimo quarto di secolo della mia vita, si innalza l'imponente costruzione del Municipio, inaugurato in pompa magna dalla regina Vittoria nel 1858. L'edificio, un miscuglio di stile faraonico, di tempio greco e di palazzo principesco, fu progettato con larghe vedute e senza badare a spese. I borghesi di Leeds profusero il loro denaro a piene mani, quasi volessero dimostrare ai boriosi aristocratici di non essere pitocchi e che, se volevano, potevano sponsorizzare le arti non meno bene di loro. Conformemente allo spirito democratico della cittadinanza, l'interno del Municipio è interamente occupato da un'immensa aula di riunione, dove i padri della città progettavano di discutere gli affari pubblici in presenza di un afflusso massiccio di concittadini. Tutt'intorno alla sala, in cima alle pareti, essi fecero scrivere a lettere d'oro su fondo rosso le loro più sacre massime di vita (e che chiunque ambisca a risuscitare la morale civica, oggi completamente dimenticata, farebbe bene a trascriversele). Accanto a motti quali: «la migliore politica è l'onestà», «Labor omnia vincit», «Nell'unione la forza», «Intreccia la verità alla fiducia» e «Auspicium melioris aevi» ve n'è uno che batte tutti i record di laconicità, composto da una sola parola, «Avanti!». Chi lo ha fatto scrivere non nutriva dubbi sul suo significato. Doveva sapere perfettamente dove stessero l'"avanti" e il "dietro" ed essere

convento che pure le folle dei cittadini accorsi ai dibattiti pubblici non avrebbero avuto difficoltà a distinguerli.

Per coloro che componevano i motti municipali, il tempo aveva una direzione. Teneva dritto davanti a sé come una freccia scoccata dall'arco di Dio. Bisognava procedere con il tempo, seguire il tempo e star dietro al tempo che fuggiva in avanti. Il tempo era il giudice spietato e senza appello della capricciosa volontà umana: svelava e puniva severamente ogni infingardaggine, lentezza, trascuratezza. Ma intanto tracciava una strada che si poteva percorrere con la certezza di arrivare al luogo che si voleva raggiungere: una strada che conferiva un senso a ognuno dei passi che la percorrevano.

Dove c'è una strada, c'è la possibilità di smarrirla; ma se l'uomo si pone una meta, può anche arrivare a raggiungerla. La differenza tra lo smarrirsi e l'arrivare alla meta viene stabilita dalla conoscenza e dalla forza di volontà: la conoscenza della direzione verso la quale scorre il tempo e la decisione di tenergli dietro. La libertà, in quel mondo, era una necessità conosciuta a fondo, nonché una decisione di agire conformemente alla conoscenza. Ma se la necessità non esiste? Se il tempo non ha una sua direzione? Se il tempo non è una linea retta, continua e non recidibile, ma un tortuoso ghirigoro tessuto con il filo delle azioni umane? E se il tempo, invece di riempire di significato ogni passo umano, non riesce a cavare alcun senso dai passi intrapresi?

I costruttori del municipio di Leeds non erano venuti al mondo pronti come i loro nonni e bisnonni. Non sapevano chi erano finché non cominciavano a vivere in modo corrispondente a quello che erano. Per essere qualcuno, dovevano prima diventare qualcosa. L'identità non precedeva le loro azioni, ma veniva al loro seguito. Cadeva fuori dalla biografia come un frutto maturo che cade dall'albero. Che il *man fosse self made* non era prerogativa dei dritti e degli avventurieri, ma una saggezza data dalla conoscenza della necessità. Per cui i costruttori del municipio di Leeds e i loro contemporanei, a loro volta nostri bisnonni, dovettero mettercela tutta e lavorare sodo per diventare quello che erano.

I loro sforzi, però, potevano contare su potenti alleati: il tempo, teso implacabilmente in avanti senza mai perdere la strada; le dure necessità, che sferzano dolorosamente i ribelli ma anche premiavano generosamente gli ingegnosi e i diligenti; gli standard che si potevano infrangere solo a costo della propria rovina, ma all'interno dei quali l'uomo si sentiva al sicuro come in casa propria. Noi, le generazioni dei loro pronipoti, per essere dobbiamo diventare come loro. Tuttavia, a differenza di loro, non disponiamo di quei potenti alleati.

Se già loro, nostri bisnonni, dicevano di non potere contare che sulle loro forze, che cosa dovremmo dire noi? Comunque noi ci differenziamo dai nostri bisnonni per il fatto di non sapere dividere in modo netto e pulito le strutture del mondo dalle azioni umane, la realtà dura come pietra dalla flessibile e friabile volontà umana. Non è che tutt'a un tratto il mondo sia diventato più morbido, obbediente e arrendevole, lasciandosi plasmare come argilla dalle dita degli uomini. Il mondo si fa beffe come prima delle nostre intenzioni e disdegna il nostro zelo; come prima esso ci ricorda volta

a volta la sua presenza scaraventandoci sulla testa le conseguenze dei nostri atti, che non hanno niente a che vedere con le nostre aspettative. Il fatto è, piuttosto, che questo mondo ci ricorda sempre più un giocatore che si nasconde le carte in seno, e sempre meno un legislatore o un giudice rigorosamente attaccato al codice legale. Per giunta, nel gioco giocato dal mondo, le regole sembrano cambiare nel corso stesso della partita, sparendo e riapparendo senza preavviso. È un gioco dove non si riesce a distinguere la necessità dal caso, e dove la stessa distinzione, a dire il vero, perde ogni senso. Un gioco dove ci sono solo le mosse dei giocatori e dove contano solo la faccia di piombo, la mossa astuta e il giocare bene le proprie carte.

In altre parole, non sono le azioni umane a essere diventate disordinate e capricciose; il cambiamento, a quanto pare, è avvenuto "laggiù", in quel mondo sul quale devono imprimersi le nostre azioni e stamparsi i loro effetti. Com'è possibile pianificare la propria vita come un pellegrinaggio verso una meta, se i luoghi santi non hanno un indirizzo fisso, se si aggirano per il mondo, se vengono in continuazione profanati e riconsacrati, ma sempre in un lasso di tempo incomparabilmente più breve di quello necessario al pellegrinaggio? Come investire in buoni del tesoro, in vista di remote percentuali, quando tutto quel che si sa dei valori è che, forse non domani, ma dopodomani immancabilmente si svaluteranno o verranno inghiottiti dall'inflazione? Come prepararsi a una professione "per tutta la vita", a una professione come vocazione esistenziale, se le qualificazioni faticosamente acquisite giorno per giorno si trasformano da attive in passive, da atout in oneri, e se le professioni, gli impieghi, i posti di lavoro svaporano senza traccia, mentre la capacità di oggi è destinata domani a subire le forche caudine del pregiudizio? E, in genere, come contrassegnare e delimitare il proprio posto nel mondo se i diritti acquisiti ai doveri altrui sono tutti disdetti, se la clausola di sfratto unilaterale è compresa in tutti i contratti di partecipazione; se - come ha acutamente detto Giddens [01] - tutte le relazioni umane sono diventate "pure" (vale a dire che non dilagano oltre i limiti dell'interesse immediato, non legano i partner con lacci a più nodi e non li gravano di obblighi nel momento in cui l'interesse per il rapporto - di per sé fragile ed effimero - verrà meno); infine, se ogni amore è diventato un amore "convergente", nel senso che gli obblighi reciproci che potrebbero derivarne durano solo per il tempo che fa comodo a entrambi i partner?

Come ho già detto nel saggio sui modelli personali postmoderni, la vita è dura nel nostro mondo per chi si ostina a vivere la propria vita come un pellegrinaggio. Esisteranno sempre persone che, a dispetto di tutto, stringono i denti, prendono una decisione difficile e vi si attengono; ma in linea generale è poco probabile che la gente scelga in massa il pellegrinaggio come modello di vita. In un mondo che è esso stesso un giocatore e dove tutti sono costretti a giocare un gioco le cui regole non durano neanche il tempo di una partita, l'uomo ragionevole e inadatto a fare l'eroe cercherà preferibilmente di impegnarsi in partite di breve durata. Il giudizio impone di non gettare tutto su un solo piatto della bilancia, di non considerare la vita come un tutto, come un'unica gara dall'immensa e

costosissima posta, ma piuttosto di scaglionare la vita in piccole partite di breve durata, nelle quali si rischia poco. Come ha detto Christopher Lasch, oggi la decisione di vivere giorno per giorno, trattando la vita come una serie di bisogni ed eventualità improvvise, è diventata il principio di ogni ragionevole strategia vitale. Aggiungiamo che, poiché per essere liberi, per non invischiarsi in guai dai quali non c'è verso di cavarsela, bisogna vivere con giudizio, la decisione di cui sopra è diventata per necessità la base di ogni strategia vitale dell'uomo desideroso di libertà.

La strategia in questione impone di astenersi dal contrarre impegni a lungo termine. Occorre rifiutare qualsiasi legame con idee, luoghi e persone. Tenere aperte tutte le porte. Non attaccarsi a nessun luogo, per quanto piacevolmente ci si viva, e trattare ogni luogo come un soggiorno temporaneo. Non fare dipendere le sorti della vita dall'esercizio di una sola professione. Non giurare eterna fedeltà a nessuno e a nessuna causa. Cercare non tanto di controllare (vanamente) il futuro, quanto di non ipotecarlo. Fare in modo che le conseguenze di un gioco non durino mai più del gioco stesso. Impedire al passato il diritto di influenzare il presente. In breve, occorre isolare il presente da entrambi i lati, separandolo per quanto possibile sia dalla storia sia dalla biografia. Bisogna abolire ogni forma di tempo che non sia un insieme di attimi presenti, subentranti l'uno all'altro in sequenza puramente fortuita; insomma, appiattire la verticalità della vita al livello del momento/episodio vissuto.

Dato che il "davanti" e il "dietro" sono sempre stati un'ombra gettata sul piano del momento dal filo a piombo del tempo, è difficile dire se il succedersi delle esperienze favorisca il moto in avanti, se lo arresti o se lo trascini all'indietro. Quel che più conta in tali circostanze (anzi l'unica cosa che conti) è conservare la capacità di movimento. Non si tratta quindi di scoprire in sé una vocazione data una volta per tutte, né di costruire con pazienza, mattone per mattone, il proprio essere; si tratta invece di "non lasciarsi definire", in modo che ogni identità adottata sia una veste e non una pelle, e che non aderisca troppo strettamente alla persona: così, appena se ne presenti il bisogno o il desiderio, uno se la potrà togliere di dosso come una camicia intrisa di sudore. Un'identità solida e strutturata si rivela più spesso una palla al piede che un paio di ali. La postmoderna strategia di vita impone di evitare come il fuoco tutto ciò che esiste per sempre, nei secoli dei secoli e finché morte non ci separi.

La figura del turista è la personificazione di tale dribbling. Con tutta evidenza i turisti degni del loro nome sono maestri supremi nell'arte di sciogliere i nodi e di liquefare i corpi solidi. Riescono a compiere un'impresa eccezionale, non appartenendo a nessuno dei luoghi che visitano e restando sempre e soltanto ospiti di passaggio. Ovunque si trovino sono "al di fuori". Il turista si tiene distante da tutto e da tutti e fa quel che può (e può molto) affinché la distanza non si accorci. Il turista si trova come all'interno di una bolla, trasparente, sì, ma di una trasparenza rigidamente selettiva. La membrana della bolla regola l'osmosi, e il suo abitatore nonché padrone assoluto decide quali sostanze lasciar entrare all'interno e quali far uscire all'esterno. Avvolto dalla membrana, il turista si sente al sicuro. La bolla lo protegge efficacemente dalla forza di aspirazione

e dalla vischiosità dell'ambiente.

Viaggiando "leggero" e mettendo in valigia soltanto alcuni oggetti di uso quotidiano, spesso del tipo "usa e getta", il turista può andarsene sui due piedi non appena l'osmosi minacci di sfuggire al controllo, i piaceri spremuti dall'ambiente si banalizzino e smettano di divertire, oppure non appena all'orizzonte si profilino sensazioni più forti e avventure più eccitanti. Nella vita del turista la mobilità è il valore supremo: non appena il bisogno incalza o il sogno seduce, bisogna essere pronti a mettersi in cammino. Tale perenne disponibilità, il turista la chiama libertà, autonomia, indipendenza, apprezzandola sopra ogni altra cosa in quanto condizione sine qua non di tutto il resto, ossia di tutto quello che il suo cuore potrà desiderare. È questa la libertà che il "turista attraverso la vita" ha in mente quando, facendo eco agli eroi dei film e dei drammi televisivi americani, dice "ho bisogno di più spazio"; con questo intendendo dire che vuole essere il padrone della propria vita, che gli altri non devono immischiarsi nei suoi vagabondaggi e che nessuno ha il diritto di dirgli se può o non può prendere le sue cose e mettersi in viaggio.

Il turista decide raramente in anticipo quanto tempo fermarsi nel luogo dove si trova. Ancora più raramente gli capita di fissare in anticipo il luogo del prossimo soggiorno. Nella vita del turista l'importante è viaggiare, non dove andare. Diversamente dai pellegrini, questi suoi predecessori, il turista non considera gli accampamenti dove si ferma come tappe di un percorso prestabilito; non ha una meta finale capace di trasformare in tappe le soste successive; neanche la strada stessa ha un termine prefissato. Le uniche volte che i luoghi di sosta successivamente visitati assumono l'aspetto di un itinerario è quando il turista si guarda indietro frugando nei recessi della memoria, e scopre nel suo percorso una logica che non aveva guidato i suoi passi nel corso del viaggio stesso. Durante lo svolgersi il viaggio non ha davanti a sé una meta definitiva capace di conferire un senso a ciò che accade. Ogni frammento di viaggio, come ogni opera d'arte moderna, deve essere in un certo senso semanticamente autonomo e fornire esso stesso la chiave per decifrare il proprio senso.

Il luogo della sosta è un accampamento, non una dimora. Per quanto a lungo ci si trattenga nello stesso posto, si vive ogni momento come se si trattasse di un singolo pernottamento. Con la gente del luogo si tengono contatti solo superficiali, stabilendo rapporti esclusivamente epidermici. E, soprattutto, non si contraggono obblighi a lunga distanza né si permette che ciò che avviene, qualsiasi cosa esso sia, abbia il diritto di intralciare il futuro. I nativi, dopotutto, non sono i padroni delle locande dove al pellegrino capiterà ancora spesso di fermarsi. I nativi incontrati dal turista nel corso del viaggio sono persone in cui "si imbatte" casualmente; è un incontro nato dall'impulso di ieri, di cui l'altro ieri il turista non aveva la più vaga idea e che avrebbe potuto condurlo in un luogo completamente diverso, abitato da gente completamente diversa. L'incontro è nato dall'impulso di ieri e finirà con quello di domani. In effetti l'incontro è una conseguenza della decisione del turista; ma una conseguenza preterintenzionale, non scritta nella sceneggiatura, per cui il turista non si sente in dovere di essere leale con chi incontra: può giurare con la mano sul

cuore di non avere la minima responsabilità né per l'incontro né per le sue conseguenze.

Tutto ciò trasmette al turista la beata sensazione di trovarsi al quadro di comando e di detenere il controllo degli avvenimenti. In verità qui non abbiamo più a che fare con il vecchio, eroico-prometeico e ormai antiquato concetto del "controllo", nel senso di imprimere sulla forma delle cose la traccia delle proprie azioni, di trasformare il mondo alla stregua del proprio ideale costringendolo a conservare la forma conferitagli. Si tratta di un controllo completamente diverso, che ricorda quel genere di "dominio sul corso degli eventi" offerto da un interruttore elettrico o dal telecomando della TV. Si tratta solo del "controllo sulla situazione", sul suo crearsi e sul suo concludersi; della possibilità di decidere con quale frammento del mondo entrare in contatto e in quale momento uscire senza intralci dal contatto. L'inserimento e il disinserimento dell'immagine non lascia alcuna traccia sulla forma del mondo.

E in questo senso, grazie alla facilità di manovrare gli interruttori, il mondo appare al turista infinitamente elastico, incapace di trattenere a lungo alcuna forma. Il mondo del turista si compone di vedute, non di forme. Non sono le proprietà delle cose osservate, ma gli interessi errabondi del turista, la sua attenzione sempre in movimento, i sempre mutevoli punti di vista, a conferire forma al mondo: forma del resto altrettanto fugace e momentanea dello sguardo che l'ha chiamata in vita. Plasmare il mondo con il metodo turistico è un gioco da ragazzi, ma non esercita conseguenze sul mondo.

Un avvenimento le cui conseguenze non durano più dell'avvenimento stesso viene chiamato episodio. A somiglianza dei turisti, anche gli episodi di cui il loro essere-nel-mondo si compone interrompono il racconto (per usare la felice definizione di Kundera) senza diventarne parte e senza influire sulla trama. L'episodio è un avvenimento per così dire autosufficiente. Ogni episodio parte da zero; ogni inizio è assoluto, ma altrettanto assoluta è la fine dell'episodio. «Non continua» è l'ultima sentenza di ogni episodio, sebbene spesso, con grande confusione e inquietudine del protagonista, la si scriva con l'inchiostro invisibile. Il problema tuttavia consiste nel fatto - si affretta a osservare Kundera - che la stessa decisione che la fine dell'evento sia definitiva, in realtà non è mai definitiva. Non si sa mai con certezza se l'avvenimento è stato solo un episodio e se non ci sarà mai un seguito. A dispetto di tutti gli sforzi, gli avvenimenti passati possono emergere dall'oblio; il passato, stavolta sotto forma di spettro, può visitare i futuri attimi fuggenti. I partner di rapporti interrotti da tempo possono rientrare dal bando al quale la memoria li aveva condannati e pretendere soddisfazione esibendo le ferite riportate negli incontri passati e non ancora cicatrizzate.

Il ridurre gli avvenimenti alla misura dell'episodio, ossia il soffocare sul nascere le future conseguenze, richiede dunque uno sforzo continuo, senza mai la garanzia che lo sforzo sia stato efficace. Questa circostanza aggiunge non più una goccia, ma un intero secchio di catrame a quella botte di miele che è una vita vissuta in ogni momento come un episodio senza passato e senza futuro. Si potrebbe anche dire che essa scava un buco attraverso il

quale quel mondo "là", quel mondo che si voleva mantenere a prudente distanza, invade volta a volta un terreno che si vorrebbe mantenere sotto controllo, scalzando la fiducia che gli avvenimenti possano essere davvero controllati. La vita del turista, quindi, non è lastricata di sole rose. I piaceri si pagano, e non sempre al prezzo segnato nel prospetto. Il modo turistico di gestire l'innata incertezza della vita postmoderna porta in sé nuove varianti di incertezza, non sempre meno opprimenti delle precedenti.

Comunque sia, è chiaro che le tentazioni superano i timori, visto che il turista si mette in viaggio di propria volontà (o perlomeno credendo di farlo di propria volontà). Il turista va per il mondo perché si annoia, perché a casa sua non succede mai niente e quello che succede è risaputo e prevedibile. Oppure perché spera di trovare altrove quelle esperienze che la routine domestica non potrà mai più procurargli. È facile per il turista prendere la decisione di partire. Infatti, come tutto quello che fa, anche l'abbandonare la casa non reca il marchio dell'irrevocabilità: il viaggio non deve durare in eterno, trasformandosi in vagabondaggio. Di solito le scomodità delle camere d'albergo fanno venire nostalgia della propria casa, e quindi è piacevole sapere che da qualche parte esiste una casa di cui avere nostalgia; un luogo dove rifugiarsi dalla confusione del "vasto mondo", quando il chiasso e il traffico stradali diventano insopportabili; un posticino dove senza ombra di dubbio si è "a casa propria", dove si può tirare le tende, serrare a chiave la porta, chiudere gli occhi, tappare le orecchie e riposare i nervi stanchi. Il punto è che questo dolce sogno della propria casa non viene turbato solo finché resta quello che è: un sogno. La casa evocata dall'immaginazione nostalgica ha poco a che vedere con un edificio concreto di legno, mattoni e cemento (anche se le persone affrante dalla nostalgia tendono a confonderli tra loro). Quelle case concrete diventano un sogno nell'attimo in cui se ne chiude la porta dall'esterno. Quando si chiude la porta dall'interno, diventano una gabbia o una prigionia. Il turista ha imparato ad amare gli spazi vasti, e soprattutto aperti. Il pensiero della porta che ha chiuso dall'esterno lo riempie di nostalgia: l'idea di una porta che non si possa spalancare dall'interno lo riempie di spavento.

Il turista preferisce avere nostalgia di casa piuttosto che starci. Preferisce soffrire di nostalgia, piuttosto che appagarla. Il turista sta fuori casa perché lo vuole. E lo vuole perché, considerata la natura del mondo dove gli tocca vivere, ha visto il viaggio come la migliore strategia vitale; oppure perché si è lasciato sedurre dai reali o immaginari piaceri di cui è piena la vita di un collezionista di sensazioni.

Ma non tutti coloro che viaggiano lo fanno perché preferiscono l'erranza a una fissa dimora. Vi sono individui che rifiuterebbero categoricamente di viaggiare se solo gliene venisse data l'opportunità: il fatto è che nessuno ha chiesto il loro consenso. Per essi il viaggio non offre alcuna tentazione, alcuna attrazione: si sono trovati in cammino solo perché qualcuno ha dato loro uno spintone nella schiena sloggiandoli di casa, minacciando di sloggiarli, rendendo impossibile o insopportabile il restarvi. Questi viaggiatori danno vari nomi alla propria esistenza, ma la definizione di "libertà" è probabilmente l'ultima che verrebbe loro in mente. Ammesso

che nel loro vocabolario appaiano concetti quali "autonomia" o "indipendenza", essi sono sempre riferiti al futuro. Ora come ora, la loro idea di libertà è quella di non doversi spostare; di avere una casa e di starci senza dover tremare al pensiero dell'affitto non pagato. Benché trascorran la vita viaggiando, questi viaggiatori non sono turisti. Sono vagabondi. Buie lune che scintillano della luce riflessa di fulgidi soli. Mutanti dell'evoluzione postmoderna, repliche distorte e menomate di una specie nuova, che si è adattata alle esigenze del nuovo mondo postmoderno. In un mondo costruito come una fabbrica di turisti, i vagabondi sono scarti produttivi che intasano i depositi delle fabbriche.

Il turista cambia destinazione a seconda di ciò che gli detta il cuore. Abbandona senza scrupoli il luogo di soggiorno appena nuove possibilità, non ancora sperimentate, si profilano all'orizzonte. Anche il vagabondo sa che non resterà a lungo dove è oggi, ma per tutt'altre ragioni: dovunque si trovi, non è mai ben visto. Il turista è in movimento perché trova il mondo irresistibilmente attraente; il vagabondo, perché lo trova insopportabilmente inospitale. Il vagabondo si mette in viaggio non quando ha spremuto l'ultima goccia di piacere dall'ambiente dove è rimasto finora, ma quando i nativi perdono la pazienza, gli rifiutano un posto o gli impongono di levare le tende. Il vagabondo viaggia perché non ha altra via d'uscita. È solo per mancanza di scelta che diventa una caricatura del turista. Non può divenire altro che la sua caricatura, mai un turista: anche se nel mutevole e caleidoscopico mondo postmoderno il viaggio è una necessità, l'essenza della vita turistica è la libertà di scelta, che al vagabondo manca. Una volta eliminata la libertà di scelta, tutto il fascino, il romanticismo, la promessa di avventura, che rendono "turismo" la vita in cammino, svaniscono all'istante. La libertà di scelta del viaggiatore rende il mondo un vasto spazio aperto, desertico e indiviso. La mancanza di scelta del viaggiatore rende il mondo una palude dove, invece di spiccare il salto, ci si impantana.

Le figure del turista e del vagabondo vanno ovviamente considerate metafore della vita postmoderna. A dispetto del senso originario di tali concetti, per rimanere nell'ambito di questo mondo da turista o da vagabondo non occorre attraversare uno spazio fisico, non occorre viaggiare lontano; si può addirittura non muoversi dal posto; ricordiamoci che *pellegrini-attraverso-la-vita* furono secondo Weber i borghesi puritani, famosi per il fatto che raramente si spingevano oltre le porte della città e vigilavano con tanto zelo la loro vocazione terrena da considerare le vacanze al mare una prova di dissolutezza e peccato. Solo premettendo tale riserva possiamo dire che nel nostro mondo odierno siamo tutti viaggiatori-attraverso-la-vita: fisicamente o spiritualmente, adesso oppure in un immancabile futuro, con il cuore pieno di gioia o di tristezza, per desiderio o per obbligo; nessuno di noi può giurare che il luogo dove oggi si trova gli servirà per sempre, che terminerà la propria vita nella condizione odierna, per la quale ha lavorato e che si è guadagnata. In nessun luogo ci sentiamo completamente a casa nostra, sicuri e sistemati per sempre. Qui però le nostre comunanze esistenziali finiscono e cominciano le differenze: differenze tutt'altro che trascurabili, come ha

chiaramente dimostrato Jadwiga Mizinska, per quanto riguarda il modo di sperimentare la vita.

Alcuni di noi sono turisti *attraverso-la-vita*; altri sono vagabondi. Secondo me, l'opposizione turista-vagabondo esprime oggi la divisione più profonda e più gravida di conseguenze della società contemporanea.

I destini esistenziali di ognuno di noi si trovano collocati lungo un continuum a uno dei cui poli sta la figura del "turista perfetto", e all'altro la figura del vagabondo senza speranza. Il punto del continuum sul quale ci troviamo dipende da un'unica variabile, strettamente correlata a tutti gli altri indici di dignità, di onori sociali, nonché alla possibilità di accedere a tutti gli altri valori socialmente apprezzati e quindi desiderabili. Tale variabile è la libertà di scelta dei percorsi esistenziali. Secondo me, la libertà di scelta è il principale e decisivo fattore stratificante della società odierna. Più grande è la libertà di scelta posseduta, più alta la carica occupata nella gerarchia sociale. Le differenziazioni sociali postmoderne si misurano con il ventaglio delle opzioni realistiche.

Il vagabondo è però l'alter ego del turista, così come il poveraccio era l'alter ego del ricco, il selvaggio l'alter ego dell'uomo civile e lo straniero l'alter ego del nativo, dell'uomo del posto. Senza l'alter ego è difficile disfarsi dell'ego. Essere l'alter ego (l'ego vergognoso e da nascondere, il riflesso distorto dell'ego pubblico e riconosciuto) significa servire all'ego da pattumiera per i più spaventosi presentimenti, per gli incubi notturni, per le paure inconfessabili, per le autocondanne troppo vergognose da ammettere, per i peccati troppo avviliti da poterli confessare. L'alter ego permette di esporre in pubblico le cose più intime e private, che rodono e tormentano finché restano nascoste; permette di esorcizzare gli incubi che infestano l'io; l'alter ego si può gettare sul rogo sperando di bruciare vicariamente sotto le sue spoglie tutto quello di cui non si è ancora riusciti a disfarsi e che, scacciato dai pensieri, si aggira nei bui sotterranei dell'inconscio. Possiamo anche immaginare l'alter ego come una stoffa che occorre tingere di nero perché l'ego, visto contro quello sfondo, appaia candido come la neve.

Non c'è da stupirsi che l'anima del turista sia lacerata per quanto riguarda il rapporto con il vagabondo. Il vagabondo scimmiotta il turista e al tempo stesso ne ridicolizza lo stile di vita. Come caricatura del turista, il vagabondo fa emergere la bruttezza nascosta dallo strato del belletto. La vicinanza del vagabondo irrita, snerva e spesso indigna il turista. Gli ricorda qualcosa che vorrebbe dimenticare. Sul vagabondo aleggia il tanfo dell'inconscio. Il vagabondo non serve a nulla, non ripaga in nessun modo i danni che causa. Come sarebbe bello non doversi sempre specchiare in uno specchio deformante, come sarebbe bello se nessuno intuisse e svelasse che cosa si nasconde sotto il belletto! Senza il vagabondo, il mondo sarebbe migliore.

Ma attenzione: il vagabondo è il canale di scolo dove si rovescia tutta la sporcizia che imbratta la vita del turista. Dei canali di scolo non si può fare a meno: gli effluvi dei rifiuti in decomposizione renderebbero presto irrespirabile l'atmosfera. Inoltre il vagabondo è lo sfondo scuro contro il quale la figura del turista splende in modo così abbagliante che, come per il

sole, non si vedono le macchie di cui è coperta. Quindi, quanto peggio se la passa il vagabondo, tanto meglio vive il turista: le sue preoccupazioni appaiono così futili da essere risibili, i guai si sopportano meglio, inutile starsi a scervellare con il calcolo di guadagni e perdite. In breve, quanto più crudele è la sorte del vagabondo, tanto più sopportabili appaiono i disagi della vita turistica. Il turista accetta più facilmente l'aleatorietà, l'incertezza e il rischio insiti nel proprio modo di vivere se li confronta con la spaventosa e repellente alternativa: la sinistra e inesorabile certezza che aleggia sul destino del vagabondo.

Il turista ha bisogno della presenza di questa alternativa per poter dire a se stesso, con coscienza tranquilla e per placarsi la coscienza, che non esistono alternative.

E quindi il vagabondo, vittima di un mondo che ha fatto del turista il suo eroe, dopotutto serve a qualcosa. Come ripetono volentieri i sociologi, il vagabondo è funzionale al mondo postmoderno. Non ci si può convivere, ma non si può neanche immaginare la vita senza di esso. La clamorosa malasorte della vittima riduce le preoccupazioni dell'eroe alle dimensioni di una piccola scomodità. Le sofferenze del vagabondo, visibili a tutti, inducono chi le guarda a ringraziare Dio ogni mattina per averlo fatto diventare un turista.

Tutto ciò non promette niente di buono per il vagabondo.

6. La postmodernità, o dell'impossibilità di un'avanguardia

La parola "avanguardia" (in senso letterale: guardia anteriore) fa pensare a un reparto avanzato che precede il resto dell'esercito, ma al solo scopo di aprirgli la strada; il cammino percorso dal battaglione con l'ordine di attraversare un terreno (per il momento) non conquistato, in capo a un certo tempo verrà percorso da reggimenti, divisioni e corpi d'armata. Sulla distanza spaziale viene sovrapposta una distanza temporale: quello che l'avamposto fa oggi, prima o poi lo faranno anche tutti gli altri. Ciò che conferisce all'avamposto la sua "frontalità" è il presupposto che "dietro a lui verranno gli altri"; lo consideriamo un'avanguardia in quanto sappiamo perfettamente dove stanno il davanti e il dietro e dove passa la linea del fronte dalla quale hanno inizio le due direzioni; anche perché tale linea la consideriamo mobile per natura e speriamo che si mantenga tale, spostandosi nella direzione indicata dai passi di coloro che stanno "in testa". Il concetto di "avanguardia" trae dunque il suo significato dal presupposto di uno spazio e di un tempo ordinati, nonché di una fondamentale coordinazione tra i due ordini. In un mondo dove la parola "avanguardia" ha un senso, "davanti" e "dietro" possiedono una dimensione sia spaziale sia temporale.

Questa stessa ragione fa sì che nel mondo postmoderno non abbia senso parlare di "avanguardia". Quello postmoderno è un mondo pieno di movimento, ma di un movimento disordinato, dove un cambiamento di posto non è diverso da un altro, e dove comunque non è possibile decretare differenze in quanto non è più possibile inscrivere una dimensione temporale in una distanza spaziale, e sia lo spazio sia il tempo non sono più sistemi ordinati e internamente differenziati. In un mondo siffatto non si sa più dove siano il davanti e il dietro, e quindi che cosa sia "progressista" e che cosa "arretrato". Dove manca il canone non può esserci innovazione, né può esserci eresia dove manca l'ortodossia. Già nel 1967 Leonard B. Meyer segnalava che l'arte moderna si trovava in uno stato «di stabile mobilità» o di «stasi mobile»: i suoi frammenti non stanno mai fermi, ma si tratta di un'agitazione senza sistema né logica, i moti delle particelle non si sommano, l'insieme non si muove dal posto, ottenendo l'effetto che gli studenti conoscono come «movimenti browniani». Si può dire che oggi sia venuta a mancare una linea del fronte rispetto alla quale stabilire che cosa sia un'avanzata e che cosa una ritirata; invece che dall'esercito regolare, le battaglie sono combattute da reparti partigiani; invece di offensive dagli scopi strategici decisi dall'alto, hanno luogo interminabili scaramucce locali

prive di un piano generale; nessuno apre la strada a nessuno e nessuno si aspetta che dietro di lui vengano gli altri. Per usare la metafora di Jurij Lotman (più dura del «rizoma» di Guattari e Deleuze), invece di un'energia concentrata nella corrente impetuosa di un torrente alpino, che scava nella roccia il letto dove scorreranno disciplinatamente le acque del fiume, qui abbiamo un'energia sparpagliata, l'energia di un campo minato dove ora qui, ora lì, avvengono esplosioni in luoghi e momenti impossibili da prevedere.

L'arte di fine secolo viveva il suo essere innovativa come una posizione d'avanguardia grazie alla prospettiva del modernismo: quel movimento intellettuale nato dall'insofferenza per la sonnolenza e la lentezza con cui la modernità realizzava le proprie promesse ed esaudiva le speranze che essa stessa aveva suscitato. I modernisti avevano preso sul serio tali promesse e speranze, accettando senza riserve, anzi con più ardore degli altri, i valori che la civiltà moderna aveva posto sul piedistallo giurando di servirli; credevano anche ciecamente nella "vettorialità" del tempo, considerandone il corso come direzionale, come un "moto con la freccia"; credendo cioè che ciò che viene dopo debba per forza essere migliore, mentre quello che precede è peggiore (arretrato, retrogrado, difettoso). I modernisti dichiararono guerra alla realtà esistente non in nome di valori diversi e di una diversa visione del mondo, ma in nome del fare più in fretta; la loro bandiera recava scritto *bic Rhodus, bic salta*: hai promesso, mantieni la parola. Ma avrebbero potuto dichiarare guerra alla realtà anche solo per avere accettato i suoi presupposti, per avere creduto nel progresso della storia e nel fatto che l'apparire di nuove esistenze rendesse superate le esistenze presenti e le privasse del diritto di esistere. Quel che premeva ai modernisti era di mettere gli speroni alla storia e aggiungere altro carburante alle locomotive storiche.

Stefan Morawski ha redatto un esauriente inventario delle caratteristiche che accomunavano tra loro tutte le frazioni, pur assai diverse, dell'avanguardia artistica: tutte erano guidate da uno spirito pionieristico, tutte guardavano con distacco, ostilità e criticismo l'arte esistente e il ruolo attribuitole nell'insieme della vita sociale; tutte disprezzavano il passato sbeffeggiandone i canoni, tutte teorizzavano ampiamente le proprie azioni cercandovi un senso storico più profondo; tutte, sul modello dei moti rivoluzionari, erano inclini ad agire collettivamente, a fondare fratellanze e partiti; infine, tutte guardavano ben oltre le questioni di cui si occupavano, non solo considerandosi l'avanguardia dell'arte, ma considerando l'arte stessa come un avamposto più avanzato del progresso sociale, un preannuncio del futuro, un abbozzo di quel che ben presto sarebbe diventato universale e, talvolta, un ariete che frantumava gli ostacoli accumulati sul cammino della storia.

Appare chiaro da tale descrizione che i modernisti erano *plus modernes que la modernité elle-même*; che agivano per autorità della civiltà moderna, per suo incitamento e con il suo consenso. Come quella, ma in misura maggiore, ritenevano che l'unico vantaggio derivante dalla tradizione consistesse nell'indicare con chiarezza che cosa bisognasse distruggere, e che le frontiere esistessero solo per essere oltrepassate. I più indocili e

ribelli reperti d'assalto dell'antitradizionalismo moderno traevano del resto ispirazione (nonché il diritto di pronunciare decreti impegnativi) dalla scienza e dalla tecnica: gli impressionisti dall'ottica antinewtoniana, i cubisti dall'anticartesiana teoria della relatività, i surrealisti dalla psicoanalisi, i futuristi dai motori a scoppio e dalle catene di montaggio. Senza la civiltà moderna, i modernisti non erano neanche pensabili. Essi volevano servirla; non era colpa loro, se erano costretti a imporre i propri servizi. La colpa era di chi, a dispetto di ogni logica di progresso, aderiva a canoni ormai sconfitti; di chi nutriva gusti superati (ossia, secondo i modernisti, non aveva gusto) e non inseguiva o non voleva inseguire l'avanguardia. A costoro i modernisti riservavano la sprezzante e oltraggiosa nomea di oscurantisti, filistei, borghesi, gente comune, rifiutando loro la libertà di esprimere giudizi artistici troppo intrisi di un passato che aveva perso ogni diritto a esistere, figurarsi poi a dettare legge.

I modernisti aspiravano a formare, educare e convertire quegli individui arretrati e ritardati: solo in veste di maestri e missionari potevano mantenere la loro supremazia. La loro era la collera di un insegnante impotente davanti all'ottusità e all'inerzia mentale degli allievi. Ma gli allievi (finché restano allievi) non possono per loro natura stare al passo con i maestri, né i convertiti con i missionari, per cui non possono che rappresentare un motivo di indignazione. Ancora più deprecabile appariva l'eventualità che la lezione si rivelasse inaspettatamente facile per gli allievi; in quel caso la frontiera tra maestro e scolaro, tra corpo scelto e plotone, tra avanguardia e massa d'urto veniva annullata. Quando gli allievi applaudono i maestri invece di contestarli, è segno infallibile che gli insegnamenti non sono stati abbastanza radicali, che la vigilanza degli educatori si è colpevolmente indebolita, che nella crociata contro il filisteismo sono avvenuti inammissibili compromessi; l'avanguardismo dell'avanguardia viene messo in dubbio, e con esso anche il suo diritto alla guida spirituale, quella di dettare le regole del buon gusto, all'indignazione contro i filistei e all'indossare le vesti del missionario.

Il paradosso dell'avanguardia è quindi di accogliere il successo come una dimostrazione di sconfitta, e la sconfitta come la riprova della bontà della propria causa. Se l'avanguardia soffre per la mancanza di riconoscimento sociale, la popolarità e l'applauso la fanno soffrire molto di più. Accade dunque che essa misuri la giustezza delle sue ragioni, e la radicalità del progresso ottenuto, con la profondità della sua solitudine e con l'intensità dell'avversione di quanti aveva giurato di convertire. Quanto più l'avanguardia è calunniata e infamata, tanto più è certa della propria causa. La paura del consenso del volgo genera una febbrile ricerca di forme artistiche sempre nuove e sempre più difficili da recepire. Ciò che doveva essere una fase di transizione e un mezzo per raggiungere lo scopo, si trasforma inavvertitamente in uno scopo superiore e in una condizione ideale; per cui alla fine si direbbe che, malgrado le dichiarazioni dei modernisti (come con grande scandalo dei suoi lettori ha osservato di recente John Carey), la punta di diamante dell'intelligenza europea ha deciso di «staccare le masse dalla cultura», e che «la funzione fondamentale dell'arte moderna è quella di dividere il pubblico in due classi: coloro che

possono capirla, e coloro che non la capiscono». Il punto fondamentale, dice Carey, risiede unicamente nel mantenere le distanze e affermare la superiorità della propria intelligenza (ma prima di lui già Pierre Bourdieu aveva insinuato che questa è l'unica cosa che preme alla cultura artistica).

Nel paradosso si celava il germe della rovina (Benjamin diceva non senza ragione che la modernità era nata sotto il segno del suicidio). E la rovina doveva arrivare contemporaneamente da due parti.

Per quanto l'avanguardia abbia accelerato la corsa, non è riuscita a sfuggire alla gente comune che disprezzava e della quale nel tempo stesso desiderava e temeva l'istruzione. Il mercato ci mise poco a fiutare le chance stratificatorie dell'arte "incomprensibile", per cui fece in modo che chiunque desiderasse informare l'opinione pubblica del proprio avanzamento, e ne avesse i mezzi, poteva farlo facilmente, adornando la propria casa con gli ultimi strilli della cultura (che suscitavano nei comuni mortali un misto di stupore e di esterrefazione), intanto dando prova del proprio buon gusto (della "propria cultura") e della distanza che lo divideva dalla massa priva di gusto e di "cultura". Secondo Peter Bürger, il colpo mortale all'avanguardia è stato inferto dal successo commerciale: la zelante incorporazione dell'arte d'avanguardia da parte del cosiddetto mercato artistico. Il paradosso dell'avanguardia ha reso l'arte moderna un simbolo di distinzione; è in questo ruolo che essa ha trovato un massiccio acquirente nella borghesia arricchita ma insicura della propria posizione sociale. In quanto arte, lo sforzo dell'avanguardia poteva continuare a sconvolgere la gente come stava nei propositi dei creatori; ma come strumento di stratificazione e di autoaffermazione. Quello sforzo divenne l'oggetto di sempre crescente richiesta e di acritica ammirazione. Il plauso (anzi un'ammirazione quasi religiosa per la sua arte) che l'avanguardia desiderava pur temendolo come il fuoco, arrivò dalla porta di servizio: non come il trionfo della missione modernista, non come la prova di una conversione, ma come il frutto di una febbrile ricerca di metaforici e acquisibili simboli di superiorità in un mondo che aveva sradicato le identità tradizionali, rendendo la costruzione dell'identità un compito esistenziale degli sradicati. A "inglobare" l'arte d'avanguardia non furono tanto coloro che vi si erano convertiti per effetto del suo influsso nobilitante, quanto coloro che desideravano brillare della sua luce riflessa.

Ma sfuggire alla trappola è stato possibile solo fino a un certo tempo. Prima o poi ci si è trovati a sbattere la testa contro il muro; la quantità delle frontiere da oltrepassare e delle barriere da infrangere non era infinita. Il limite dell'epopea avanguardista, come ha affermato Umberto Eco, è stato la tela vuota o carbonizzata, il disegno di De Kooning cancellato con la gomma da Rausehenberg, la galleria deserta al vernissage di Yves Klein, il buco scavato sotto Kassel da Walter De Maria, il silenzio sul nastro di Cage, il foglio di carta senza niente sopra. Il limite dell'arte come rivoluzione è stato l'autodistruzione. A un certo punto è arrivato il momento quando non c'era più dove scappare.

La fine è dunque venuta nello stesso tempo sia dall'esterno sia dall'interno. Il mondo non permetteva all'avanguardia di allontanarsi, però non c'era più niente da distruggere per costruire un eremo con le macerie.

Si potrebbe dire che l'avanguardia si è rivelata moderna nelle intenzioni, ma postmoderna nei risultati (non intenzionali, però inevitabili). Nell'odierno mondo postmoderno parlare di avanguardia è un malinteso, anche se questo o quell'artista può riesumare atteggiamenti che risalgono ai tempi dello *Sturm und Drang* ma, ora come ora, più che di un atteggiamento si tratterà di una posa vuota, priva del senso di una volta, una posa che non annuncia niente e non impegna a niente; una manifestazione più di nostalgia che di rivolta, e sicuramente non di fermezza d'animo. Il concetto di "avanguardia postmoderna" è una *contradictio in adjecto*.

Oggi la varietà di generi e di stili nell'arte non è una proiezione del tempo sullo spazio della coesistenza; gli stili non si dividono in arretrati e progressisti, in nuovi e in antiquati; le nuove idee, ammesso che ce ne siano, non mirano a sostituire gli stili praticati prima, ma a vegetare accanto a essi, per ritagliarsi un posto sull'affollata scena dell'arte. Quando la sincronia scalza la diacronia, quando la successione cede il posto alla compresenza, e un eterno presente si sostituisce alla storia, allora si ha la concorrenza invece della crociata e sparisce ogni traccia di missione, di promozione, di verità assoluta capace di mettere fine alle mezze verità. Tutti gli stili, vecchi e nuovi, devono ottenere il proprio diritto di esistere con gli stessi mezzi, soggiacendo alle leggi che oggi governano l'insieme delle creazioni artistiche calcolate, secondo l'eccellente definizione di George Steiner, per «produrre il massimo effetto possibile e subito dopo sparire» (in un mercato sovraccarico il compito più difficile è quello di attirare l'attenzione del cliente; però bisogna anche fare posto a nuove merci da sottoporre alla sua attenzione). Ma dove regna la concorrenza non c'è posto per le fratellanze e i sodalizi, né per le scuole disciplinate e gelose della propria purezza che nascono in tempi di guerra santa; quindi non c'è posto neanche per canoni e principi formulati collettivamente e collettivamente difesi. Ogni opera parte da zero e non pensa alla discendenza, immemore del monito di Baudelaire secondo il quale ogni innovazione dell'arte moderna dovrebbe essere un classico in spe.

Concetti quali ipocrisia borghese, filisteismo e volgarità potevano fungere da tema per i drammi di Baxucki o della Zapolska, ma suonano estraniati sullo sfondo della postmoderna cacofonia della domanda e dell'offerta. Come introdurre una cesura se ormai non si collega più (come una volta, ai tempi del modernismo) la novità con la rivoluzione, l'innovazione con il progresso e il rifiuto dell'innovazione con arretratezza e oscurantismo? La visione del progresso consentiva, o così almeno pareva, giudizi su ciò che è arte e ciò che non lo è, sull'arte buona e su quella cattiva; intanto stendeva un'aura di giudizi apodittici sull'opinione di chi parlava in suo nome. Dopo che tale visione è venuta a mancare, converrebbe (come sospettano per esempio Howard Becker o Marcia Eaton) fare a meno delle etichette di prestigiose gallerie e sale da concerto, nonché dell'analisi comparata dei prezzi spuntati dalle opere vendute in quei luoghi (il che è poi la stessa cosa). La forza stratificatrice che una volta ha portato al trionfo/disfatta dell'avanguardia oggi è posseduta non tanto dall'opera d'arte, ma dal luogo in cui la si è comprata e dal prezzo pagato

per possederla. Da questo punto di vista, le opere d'arte non si differenziano dagli altri status symbol acquistati attraverso il mercato. E quindi, nel mondo postmoderno della postavanguardia, in che cosa consiste la peculiarità dell'arte?

L'era dell'avanguardia (o, più in generale, del modernismo artistico) si è lasciata dietro il concetto dell'arte come reparto d'assalto della storia. L'avanguardia ha vissuto la sua creatività come un'attività rivoluzionaria (sono note le simpatie nutrite dalla maggior parte degli artisti d'avanguardia per i moti politici rivoluzionari, di sinistra o di destra, nei quali quegli artisti vedevano affinità spirituali e comunanza di intenti: erano simpatie di solito non ricambiate dagli uomini politici, sospettosi di chi anteponeva canoni e principi all'obbedienza di partito, e inoltre cronicamente impegnati a conquistarsi l'appoggio delle masse, quindi a lusingare proprio quei gusti che l'avanguardia aveva giurato di distruggere). L'arte doveva imporre alla realtà forme che la realtà da sola, senza un aiuto, non era capace di raggiungere.

L'arte di oggi, al contrario, si preoccupa poco della realtà; per essere esatti, è lei a essere la realtà. E questa realtà, la realtà dell'arte, le basta. Da tale punto di vista l'arte condivide la sorte della cultura postmoderna che, secondo la definizione di Baudrillard, è la cultura della simulazione e non della rappresentazione. L'arte è una delle tante alternative della realtà, ognuna delle quali possiede il proprio repertorio di premesse tacitamente accolte, nonché i propri meccanismi e le proprie procedure per "inverare" tali premesse e per autoprodursi. Perde ogni senso qualsiasi domanda su quale realtà sia "più reale", su quale di esse sia primaria e quale secondaria, su come regolarsi per sapere quale sia giusto servire; anche se per caso o per abitudine ci si pone tale domanda, non si sa come fare a cercare una risposta (la simulazione, dice Baudrillard, non è una finzione; nel caso della simulazione di una malattia -disturbi psicosomatici- è impossibile rispondere alla domanda se il paziente soffra "davvero").

L'arte postmoderna ha acquisito un'indipendenza dalla realtà nonartistica quale i suoi predecessori neanche sognavano. Ma tale libertà senza precedenti è stata pagata con la rinuncia al sogno di indicare la strada al mondo. Non si tratta del fatto che l'arte odierna abbia perso la sua effettiva o supposta "utilità sociale". Schonberg ha radicalizzato il motto di Gautier "l'arte per l'arte", sostenendo che niente di ciò che è utile può essere arte; ma neanche questo postulato radicale afferra appieno la situazione dell'arte nel mondo postmoderno, dove lo stesso concetto di "utilità sociale" perde ogni senso, in quanto sul terreno dove opera l'arte non è affatto chiaro, e soprattutto non appare chiaro, che cosa possa portare vantaggio e che cosa danno alla vita sociale. Per essere esatti, questo tipo di libertà dalla realtà sociale che è diventato proprio dell'arte non rappresenta il compimento del postulato di Gautier. L'indipendenza non significa autonomia, e il motto "l'arte per l'arte" esige invece autonomia, il diritto ad autogestirsi, non il rompere i legami con gli altri aspetti della vita. Secondo i modernisti l'arte doveva essere una guida alla vita, talvolta una dittatura e non una serva di essa; per adempiere a questo ruolo essa aveva bisogno del potere di autodefinirsi e di decretare i propri principi e le proprie leggi. Lo

slogan di Gautier aveva quindi senso solo in rapporto all'arte d'avanguardia. Indipendenza non è autonomia, e la libertà dalle cure e dai doveri nei confronti della realtà extrartistica non equivale a un'autogestione. Come dice Baudrillard, oggi la grandezza dell'arte si misura dalla sua diffusione (più grande è l'opera, maggiore il numero di spettatori). L'importanza dell'evento artistico viene determinato non dalla forza della voce o dalla potenza dell'immagine, ma dalla potenza degli altoparlanti e dall'efficienza delle stampanti; gli artisti non hanno potere né sugli uni né sulle altre. Warhol incarnò tale situazione nella sua arte, inventando tecniche che liquidavano totalmente il concetto di originalità mentre producevano solo copie: a contare non era che cosa si copiasse, ma quante copie se ne vendevano.

Si tratta di una situazione nella quale l'avanguardia non riconoscerebbe il compimento del suo programma; il sociologo, invece, può ravvisarvi le conseguenze (involontarie) della pratica dell'avanguardia.

7. Qualche riflessione sul significato dell'arte e sull'arte del significato

Due esimi conoscitori e sperimentatori della cultura moderna, Michel Foucault e Pierre Boulez, si incontrarono, un giorno del 1983, per parlare del senso della nuova musica e della sua ricezione da parte del pubblico [01]. Foucault disse:

Ormai non è più possibile parlare di un rapporto totale della cultura moderna con la musica in quanto tale, ma al massimo di una più o meno benevola tolleranza nei confronti del pluralismo musicale. Viene riconosciuto il diritto di esistere a qualunque tipo di musica, e tale diritto è considerato un segno di equivalenza.

Boulez si trovò d'accordo sul fatto che la tipica avversione dei nostri tempi a prendere posizione, il diffuso consenso alla molteplicità dei generi e una certa liberale condiscendenza avessero creato una situazione dove «tutto era buono, niente era cattivo, non esistevano valori e tutti erano contenti così». Aggiunse solamente che un discorso del genere, per quanto liberatorio nelle intenzioni, finiva suo malgrado per consolidare le mura dei ghetti, dando alla gente, consapevole di starci rinchiusa, la consolazione di visitare ogni tanto i ghetti altrui. L'intolleranza uccide, ma la tolleranza, anche se meno crudele, crea separazioni: tra un genere di musica e un altro, tra la musica e il musicista, tra il musicista e l'auditorio.

Qualunque sia il senso trasmesso dalla nuova musica, gli ascoltatori trovano molta difficoltà ad afferrarlo. Boulez ne spiega il perché:

Nella musica classica o romantica [...] esistono schemi, generalmente riconosciuti, che si possono seguire indipendentemente dalle caratteristiche particolari di una data opera [...] Tali schemi, ripetuti in tutte le opere sempre con la stessa forma e la stessa funzione, rappresentano un punto di riferimento infallibile. Ma questi riferimenti che offrivano un appiglio sicuro sono gradualmente svaniti dalla musica "seria" [...] Oggi ogni opera musicale rappresenta un avvenimento unico nel suo genere, impossibile [...] da ricondurre a uno schema riconoscibile da parte della maggioranza.

Boulez sostiene inoltre che l'educazione musicale (la quale, come tutte le educazioni, allena a obbedire alle regole e a creare schemi) invece di facilitare la comprensione, la ostacola: a questo proposito si può citare il fenomeno affine dell'"incompetenza appresa", riscontrabile nell'esperienza delle grandi organizzazioni specializzate appunto nel propagare modelli

regolari di pensiero e di azione. È un paradosso (ma forse non poi tanto) che le persone non iniziate, poco pratiche di musica e senza alcuna preparazione professionale si trovino meno a disagio degli altri nel recepire la nuova musica; per loro è più facile ascoltare con attenzione. Foucault concorda con la spiegazione di Boulez:

Ogni ascolto di un'opera è un evento a sé stante [...] Niente indica che cosa aspettarsi e come riconoscere quel che si udrà. L'ascoltatore è testimone di un evento, il che richiede un'attenzione completamente diversa, anzi opposta a quella che ci serve a riconoscere ciò che ci è familiare per averlo ascoltato e riascoltato nella musica classica.

Possiamo concordare sul fatto che la musica "seria" contemporanea rappresenta un caso radicale di trasmissione con "disturbi da interferenze", malgrado tutta la buona volontà di farla arrivare intatta all'ascoltatore: ma proprio grazie al suo estremismo, tale caso acuisce e fa risaltare le difficoltà oggi universalmente riscontrate nell'arte. L. Wittgenstein ha chiaramente dimostrato che non si può usare un linguaggio "privato"; non si dà lingua senza il riconoscimento sociale dei necessari nessi tra i segni e i significati da essi definiti.

L'arte contemporanea sembra invece tendere soprattutto a mettere in dubbio, infirmare e smantellare tutto ciò che, per effetto dell'accettazione sociale, dello studio e dell'apprendimento, si è fossilizzato negli schemi dei "nessi necessari". Si ha l'impressione che ogni artista, spesso in ogni sua opera successiva, si industri a costruire un nuovo linguaggio privato, con l'ardente speranza di riuscire a farne una vera lingua di comunicazione e uno strumento per intendersi: pronto però a scappare spaventato su una nuova vetta, non ancora arata dal vomere della comprensione, appena la sua speranza appare prossima ad avverarsi. Come ha detto Jean-François Lyotard, fin dall'inizio dei tempi moderni l'arte ha sempre perseguito la rappresentazione di ciò che è eletto e che per sua natura non si lasciava esprimere; ora, mentre la ricerca di ciò che è eletto induceva l'artista moderno all'"estetica nostalgica" (introducendo l'inesprimibile solo come un "contenuto assente" dell'opera), l'artista postmoderno, al contrario, cerca di fare dell'inesprimibile un elemento del quadro. Questo sforzo comporta comunque alcune conseguenze:

Lo scrittore o l'artista postmoderno si trova nella situazione del filosofo: il testo che scrive o l'opera che crea non seguono sostanzialmente nessuna regola prestabilita e non possono venire chiaramente giudicati in base a categorie prestabilite: le regole e le categorie sono esattamente ciò che il testo e l'opera ricercano. Lo scrittore e l'artista lavorano quindi senza regole, per stabilire le regole di ciò che verrà compiuto. Il testo letterario e l'opera d'arte rivestono quindi il carattere di un accadimento; dal punto di vista dell'autore essi arrivano troppo tardi oppure, il che è lo stesso, la loro realizzazione comincia troppo presto. Il fenomeno della postmodernità va quindi inteso attraverso il paradosso del futuro compiuto [02].

Le regole che hanno determinato il sorgere di un'opera si possono scoprire - ammesso che siano descrivibili - soltanto ex post facto: alla fine dell'atto creativo, o addirittura anche dopo che si è finito di leggerla o di

contemprarla. Ogni atto creativo è unico e senza precedenti; si richiama a eventi passati solo citandoli, ossia sradicandoli dal terreno dove sono cresciuti e quindi distruggendone, anziché ricrearne, il senso originario.

Le regole sono continuamente in corso di creazione, vengono cercate e trovate volta per volta; sono uniche nella forma e nascono nell'ambito di eventi altrettanto unici, ossia in ogni successivo contatto dell'opera con lo sguardo o con l'ascolto del lettore, dello spettatore, dell'ascoltatore.

Queste nuove forme, dove successivamente si possono anche manifestare delle regole, non si sono ispirate a norme o ad usanze preesistenti e considerate autorevoli garanzie di giustizia. Per di più, queste regole formulate ad hoc non vincolano le future letture e attribuzioni di senso: la creazione e la ricezione di un'opera d'arte sono processi di un'interminabile scoperta che non riuscirà mai a scoprire tutto quel che c'è da scoprire, oppure a scoprire qualcosa in una forma che escluda la possibilità di ulteriori scoperte.

L'attività dell'artista postmoderno consiste in un eroico sforzo di dare voce all'ineffabile, di rendere tangibile l'invisibile, ma anche nel dimostrare indirettamente (attraverso il rifiuto dei significati socialmente convalidati e dei canoni usati per esprimerli) che non esistono una sola forma o una sola voce, e quindi nell'invitare a prendere parte a un interminabile processo di creazione di senso. Come ha efficacemente detto Maaretta Jaulckuri alcuni mesi fa al seminario di Bodô, il senso dell'opera d'arte vaga nello spazio che si stende tra l'artista e lo spettatore. Rifacendo all'indietro il percorso di questa nuova libertà di interpretazione che quadri e sculture offrono oggi ai loro spettatori, si arriva alla sua fonte: e cioè al taglio del cordone ombelicale che legava l'arte con la realtà; quella che, per definizione, l'arte doveva rappresentare; o, per essere più esatti, al rifiuto di quell'insieme di principi e di simboli convenzionali il cui perseguimento o il cui uso corretto doveva garantire il carattere rappresentativo dell'opera. In verità l'arte moderna ha accantonato fin dal primo momento le regole e i simboli ereditati, facendosi allegramente beffe della tradizione seria, prendendo in giro gli strumenti di rappresentazione avuti in lascito, rincorrendo nuovi codici e nuove tecniche creative e mettendo alla berlina le visioni convenzionali del mondo; in una parola, sforzandosi di rappresentare gli oggetti rappresentati per mezzo di nuovi modi di rappresentazione. Ciò facendo, tuttavia, l'arte moderna non metteva in discussione che il compito dell'arte fosse la rappresentazione della realtà. Qualunque cosa facessero gli artisti moderni, lo facevano in nome di una rappresentazione migliore di quella esistente. A mettere in moto gli artisti, a renderli "rivoluzionari per necessità" era il desiderio di avvicinarsi alla verità dell'oggetto, verità secondo loro mistificata dalle convenzioni esistenti. Ogni successiva breccia aperta nelle convenzioni (e nella continua storia della rivoluzione, di brecce ce ne sono state a dismisura) forniva lo spunto per chiassosi manifesti e bellicose dichiarazioni annuncianti la rivelazione e l'avvento della nuova verità, nonché del nuovo catechismo che di tale verità dirigeva la ricerca.

Oggi invece l'arte appare abbastanza indifferente al problema della rappresentazione; la verità che l'arte deve esprimere non si nasconde

proprio "lì", nella realtà non-artistica o pre-artistica, in attesa che la si sveli e le si conferisca un'espressione artistica. Eliminato dunque il giudizio della "verità del reale" (effettivo o presunto che fosse, ma universalmente investito della massima autorità), la visione dell'artista - perduta nel generale schiamazzo della creazione di senso - rivendica il diritto al medesimo status goduto dal resto dell'umanità. Invece di rispecchiare il mondo, l'arte moderna lo conrea. Per citare Baudrillard, «non esistono soggetti privilegiati [...] L'opera d'arte crea il proprio spazio». Le visioni dell'artista non rappresentano bensì simulano, e «la simulazione si riferisce a un mondo privo di riferimenti, un mondo dal quale tutti i riferimenti sono scomparsi». L'arte crea non soltanto le visioni, ma anche il loro significato: «conferisce senso o identità a qualcosa privo di senso e di identità» [03].

Così dunque l'arte e la realtà non artistica si incontrano sullo stesso piano, volta a volta come fonti o come portatrici di significati; e questo avviene in un mondo che sappiamo afflitto sia da un eccesso sia da una carenza di significati. È un mondo dove manca una torre d'osservazione abbastanza alta perché dalla sua vetta lo sguardo possa abbracciare l'intera esperienza esistenziale, e quindi catalogare con competenza e riportare sulla mappa anche quell'esperienza lì, conferendo così a certi sensi dell'esperienza il rango di realtà e invalidando come inventate o infondate le rivendicazioni concorrenziali. In questo mondo, ogni significato ha esclusivamente uno status di proposta, di invito alla discussione, al contrasto, alla formulazione di interpretazioni alternative. Nessuno dei significati proposti ambisce a diventare il senso definitivo, e nessuno di essi lo diventa. Possiamo dire che nel nostro mondo i segni vagano alla ricerca di significati e i significati fluttuano alla ricerca di segni mentre l'Ufficio Registrazioni Matrimoni è stato chiuso e le funzioni dell'impiegato di stato civile sono state deregolarizzate. Stando così le cose, non c'è da stupirsi che sia le unioni di coppia sia i divorzi si verifichino con frequenza finora inusitata. Quanto al ruolo degli uffici matrimoniali, che oggi svolgono una funzione da mezzano di paese nel contrarre i (non più sacri) vincoli matrimoniali tra segni e significati, andrà ripensato da cima a fondo.

Anna Jamroziak, acuta studiosa e interprete dell'arte postmoderna, sostiene che le immagini artistiche:

Pronte ad assumere sensi e significati, appaiono al fruitore contemporaneo come fantasmi: intriganti e intense, enigmatiche e attraenti nella loro espressione, grazie ai nessi entro i quali possono venire inserite ed entro i quali si manifestano per opera dei creatori di attività artistiche, che li espongono all'interpretazione dei fruitori [...] L'autore di immagini postmoderne è più un animatore che un creatore [...] Il suo essere autore consiste soprattutto nel mettere in moto un processo che non mira a oggettivarsi in una forma realizzata, ma scorre in modo libero, imprevedibile, sovradeterminato, rimanendo sempre incompleto e aperto [04].

Si potrebbe dire che il senso dell'arte postmoderna consiste nello stimolare il processo della creazione di senso e nel prevenire il pericolo che esso venga frenato; nel sensibilizzare all'innata polifonia dei significati,

smascherando le tortuosità delle interpretazioni cosiddette semplici; in altre parole, l'arte postmoderna tende a diventare un equivalente intellettuale del liquido che si versa nel radiatore dell'automobile per impedirne il congelamento: il senso dell'arte postmoderna consiste nell'impedire che le odierne tendenze si apprendano in gelidi canoni che blocchino l'afflusso di nuove possibilità. L'arte moderna, invece di confermare la realtà nella sua sinistra funzione di cimitero delle possibilità incompiute, fa emergere in superficie l'eterna incompiutezza dei significati, mostrando nel tempo stesso la fondamentale inesauribilità dell'abisso del possibile. Possiamo addirittura fare un passo avanti e supporre che il significato dell'arte postmoderna sia la decostruzione dei significati; anzi potremmo addirittura definire tale significato come la rivelazione del segreto del significato, quel significato appunto che la moderna pratica teorica si sforzava il più possibile di nascondere o falsare.

Ossia, per concludere, il senso "esiste" unicamente nel processo dell'interpretazione e della critica e muore con esso.

Tale caratteristica fa dell'arte postmoderna una forza diversiva rispetto alla realtà esistente, sebbene molti autori (Habermas in testa) la taccino di conservatorismo. Le accuse di conservatorismo si ricollegano alla moderna visione del progresso come di un processo guidato da Thanatos piuttosto che dalla Libido: un processo consistente nel sostituire un ordine di grado inferiore (e quindi un relativo disordine) con uno di tipo superiore; nell'inappellabile selezione delle possibilità e nella cancellazione delle possibilità scartate; in un'inesorabile pressione verso uno stadio definitivo, dove ogni ulteriore cambiamento è malvisto o decisamente bandito. Alla luce di tale concezione del progresso, l'arte postmoderna, che invece rifiuta tenacemente qualsiasi appoggio a scelte inappellabili basate sull'autorità, e che insiste perché i disturbi di trasmissione rimangano una qualità costitutiva di ogni canale di comunicazione, appare per forza conservatrice; dopotutto, essa si fa beffe della speranza di mettere fine ai dissidi e di instaurare un generale accordo là dove una volta regnava (e regna tuttora) la polifonia dei significati e l'illimitatezza delle possibilità. Si è tentati di dire che il conservatorismo dell'arte postmoderna esiste soltanto nell'occhio del suo critico, fisso sugli schemi moderni.

Nel momento in cui il metro della qualità di vita diviene la libertà, anziché l'ordine e l'accordo generale, l'arte postmoderna merita a pieno titolo voti alti e testimonianze lusinghiere. Essa infatti favorisce la libertà stimolando l'immaginazione, da un lato tenendo in vita le possibilità e, dall'altro, impedendo loro di invecchiare anzitempo. Inoltre essa aumenta le chance di libertà, nel senso che mantiene allo stato liquido tutte le convinzioni, impedendo loro di apprendersi in una paralizzante sicurezza che offuschi lo sguardo. Basandosi sull'esperienza dell'arte contemporanea, Piotr Kawecki ha riconosciuto nella sfida lanciata al sapere corrente la *defferentia* specifica dell'azione artistica:

Nell'ambito della cultura artistica rientra senza dubbio quel settore le cui creazioni non si lasciano sensatamente catalogare (ossia in modo relativamente comprensibile) dal punto di vista della corrente consapevolezza esteticosimbolica, e a tale settore viene riservato il nome di

"arte", stabilendo con ciò stesso che l'arte tutta è quel frammento, incomunicabile per il sentimento estetico corrente [05].

Kawecki sviluppa qui l'osservazione di Gadamer, secondo la quale bisogna ritenere offensiva per l'opera d'arte contemporanea l'affermazione che essa si richiami soltanto ai canoni instillati nel fruitore dall'educazione estetica, o che richiami alla memoria altre opere d'arte precedenti, invece di porre il fruitore davanti a una nuova e originale manifestazione di «energia spirituale ordinatrice» che sfida i canoni interpretativi appresi e ai modi di guardare abituali. Di Magritte, pittore giustamente definito un "precursore" (in quanto «ha anticipato i problemi con i quali si scontreranno le generazioni future») Susan Gablik scrive che:

Per lui tutti i possibili atti della mente [...] sono indifferenti, a meno che non evochino direttamente il mistero. La pittura manifesta quel momento di lucidità, o di genio, in cui il potere della mente si dichiara rivelando il mistero di cose che appaiono fino a quel momento familiari. Questo momento di lucidità è qualcosa che, secondo Magritte, nessun metodo può determinare [06].

Qui non si parla, dunque, solo della mancanza di schemi da riprodurre e da confermare mediante la ripetizione, di piste aperte dai predecessori che l'artista può tranquillamente percorrere e neanche dell'assenza di convenzioni radicate con le quali esprimere e decifrare i significati; si parla soprattutto della mancanza di metodi accettati e affidabili per costruire nuovi significati e di mezzi per esprimerli che siano riconoscibili da tutti. L'artista postmoderno deve, per così dire, vivere a credito: la pratica cui la sua azione dà vita non esiste ancora come "fatto sociale" né tantomeno come "valore estetico", a parte il fatto che non c'è modo di capire per tempo se mai lo diventerà. Si può guardare con fiducia al futuro solo quando il passato possiede un'autorità che la contemporaneità è obbligata a rispettare. Ma non essendo questa una caratteristica dei nostri tempi, agli artisti non rimane che una possibilità: la sperimentazione.

Come ha persuasivamente dimostrato Anna Zeidler-Janiszewska, massimo filosofo dell'arte polacco, tale sperimentazione, che è il destino dell'artista odierno, condivide la sorte dei significati, dei modi d'espressione e dei metodi creativi: destabilizza cioè, e ribalta radicalmente, tutti i concetti di sperimentazione istituzionalmente ereditati. Le esperienze venivano pianificate a partire da una teoria posseduta a priori e dovevano metterla alla prova. Dato che il loro compito era quello di verificare, rovesciare oppure correggere la teoria, esse rappresentavano la tappa obbligatoria di un'azione per sua natura continua e collettiva.

Le esperienze non erano altro che i passi di molti su una strada precedentemente ben tracciata e munita di indicazioni facilmente leggibili a tutti i viandanti. Oggi per sperimentazione si intende un'attività di tutt'altro genere. L'artista che sperimenta va a tentoni, tracciando mappe di terreni di cui ancora si ignora se esistano e se mai emergeranno sulla mappa oggi tracciata.

Sperimentare equivale ad assumersi un rischio e ad assumerselo da soli, per proprio conto e sotto la propria responsabilità, collocando solo nella

propria visione le chance che un giorno la possibilità artistica si impadronisca della realtà estetica. Secondo Zeidler-Janiszewska, il compito dell'arte postmoderna, come una volta quello dell'arte moderna, continua a essere:

Un'opposizione contro il mondo esterno che si esprime nello spezzare il consenso e nell'allargare sperimentalmente le possibilità previste dalla strumentalizzata ragione linguistico-informativa e dalla "politica culturale" a essa corrispondente. Alla speranza di una futura riconciliazione si è sostituito l'elogio di una definitiva e irriducibile differenziazione; la giustizia nei confronti della varietà è un'idea realizzabile solo in forma negativa e deve fare a meno della visione d'insieme; la cultura si libera dalla prigione della metafisica e delle sue continuazioni ideologiche, trasposte in prigioni reali [07].

Il compito è altrettanto complesso che ai tempi del modernismo e dell'avanguardia, ma oggi richiede all'artista maggior coraggio e maggior tenacia di una volta. Le manifestazioni di opposizione solitaria vengono compiute senza la speranza di venire un giorno ricompensate dall'approvazione collettiva. Come i loro predecessori, anche gli artisti postmoderni sono un'"avanguardia", ma in un senso completamente diverso da quello che i modernisti impiegavano per le loro realizzazioni. In sostanza, l'"avanguardismo" dei modernisti consisteva nel tracciare piste che portassero a un "nuovo e migliorato" consenso, mentre invece l'"avanguardismo" degli artisti postmoderni si esprime non solo nello scalzare il precostituito consenso che risaliva a quei tempi, ma anche nel minare la stessa possibilità di un qualsiasi canone universale e quindi automaticamente imbarazzante.

Foucault ha distinto due varianti di strategia critica, e quindi potenzialmente liberatoria: «Ci si può schierare dalla parte di una filosofia critica che si ponga come filosofia analitica della verità in quanto tale, oppure si può scegliere un pensiero critico che assuma la forma dell'ontologia di noi stessi, dell'ontologia del tempo odierno» [08]. Per quanto mi riguarda, direi che gli artisti postmoderni, per la loro stessa posizione nella cultura, se non addirittura per scelta premeditata, si trovano dentro le correnti di entrambe le strategie. La loro attività si colloca nel punto dove le correnti confluiscono, dove le verità contestate e la contestazione del presente vissuto soggettivamente si uniscono, si fecondano e si informano a vicenda.

Mi sia consentito illustrare tale tesi con qualche esempio tratto dall'affascinante manifestazione Artscape intrapresa per opera di Jaukkuri e realizzata dai suoi collaboratori nonché da scultori da lei scelti con la massima cura, su un vasto territorio della provincia di Norland, nella Norvegia settentrionale.

Comincerò dai possenti blocchi rocciosi sparpagliati da Tony Cragg in mezzo al severo paesaggio del golfo di Bodo. L'artista ha perforato ogni blocco con trapani di vario diametro, formando passaggi che si intersecano in tutte le direzioni. Guardate all'interno del blocco roccioso, spingete lo sguardo lungo uno qualsiasi dei canali scavati dallo sforzo congiunto dei trapani, e vedrete un paesaggio da mozzare il fiato, con tutto ciò che di più

pittorresco un paesaggio dovrebbe contenere: catene montuose, valli, gole e viottoli che si inerpicano attorno ai pendii. Il paesaggio dentro l'arte e il paesaggio fuori dell'arte. L'arte nel paesaggio, il paesaggio nell'arte? Come facciamo a sapere che un paesaggio è un paesaggio? Il lavoro dell'occhio umano è così diverso dal lavoro della mano? L'ontologia della verità e l'"ontologia di noi stessi" si sono incontrate e non possono più separarsi. Due domande si sono fuse in una e non si può rispondere all'una senza trovarsi faccia a faccia con l'altra. La verità del mondo e la verità del suo abitatore (o del suo portatore? O del soggetto che quel mondo evoca?) confluiscono una nell'altra. Gridano a due voci all'unisono perché venga riconosciuta la loro unità.

Oppure osserviamo l'enorme, schiacciante Goniometro scolpito nella pietra da Kristjan Gudmundsson, che si erge sopra il lago e le alture di Skjerstad. Il goniometro, come sa ogni scolaretto, è uno strumento per misurare gli angoli tra le linee o tra le superfici, l'altezza o la pendenza degli oggetti "laggiù", nel mondo che ci circonda. Ogni volta che si usa il goniometro, si conferma tacitamente che le cose possiedono caratteristiche proprie, che tali caratteristiche sono proprietà inalienabili delle cose e che l'unica possibilità che resta a noi, utenti del goniometro, è quella di appurare in che cosa consistano tali caratteristiche. Il goniometro di Skjerstad adempie tutte queste funzioni, aggiungendo loro il peso dei quintali di roccia nella quale è scolpito. Ma attenzione: la base del goniometro è attraversata da parte a parte da un piccolo canale, così sottile che davanti alla sua apertura c'è posto per un solo occhio. Se lo accostate alla fessura, avrete davanti a voi una veduta creata dal vostro sguardo, e vi convincerete che sono la direzione del vostro occhio e l'attenzione prestata a definire le forme di ciò che vedete. E allora, da dove vengono le proprietà di quegli oggetti "laggiù", nel vostro campo visivo? È vero che l'immane goniometro non lascia molta libertà di manovra all'occhio; però è anche vero che basta una piccola fessura per mettere in ombra la maestà goniometrica, farsi beffe della sua massa apparentemente impenetrabile e buttare nuovamente nel crogiolo tutto il problema della creazione d'autore e della potenza di comandare. Ancora una volta, dunque, l'ontologia della verità ci ha condotti all'ontologia del soggetto, e la riflessione critica è nata dal loro incontro.

Osserviamo infine Quattro Esposizioni di Gediminas Urbonas, scolpito nel fianco di una montagna non lontano da Saltdal. A qualche decina di metri sopra il livello della strada sono stati collocati quattro recipienti. Intrigati da quella vista, i guidatori fermano la macchina e si arrampicano sull'altura per guardare dentro i contenitori. In tre di essi si trovano degli oggetti: un *objét d'art* creato per l'occasione, un oggetto trovato e un oggetto di uso quotidiano. Il quarto, invece, è vuoto. Disorientati da tale scoperta, gli spettatori passano la maggior parte del tempo a meditare sul quarto recipiente. È evidente che in esso non c'è niente, ma è un niente pieno di significato, un significato che appare più profondo e più meritevole di essere studiato degli altri; in definitiva è proprio quello a svelare il senso degli altri tre. Li pone al centro dell'attenzione, costringe a rivalutarli, a rivederli. Ora lo spettatore è indotto a pensare che gli altri

oggetti al pari del vuoto del quarto contenitore, devono il loro senso al fatto di essere esposti, e che tale senso non potrà venire decifrato se prima non ci si dimentica la loro esposizione, il fatto che siano stati resi pezzi da museo. L'ontologia della verità e l'ontologia del soggetto - del soggetto che agisce - si strizzano nuovamente l'occhio in segno d'intesa, si allacciano in un intimo abbraccio e in questo abbraccio perdono entrambe coscienza della propria diversità.

Ripeto: l'arte postmoderna è una forza critica e liberatoria soltanto nella misura in cui l'artista, reso orfano dalla perdita di schemi prestabiliti e di metodi di creazione garantiti, e lo spettatore o l'ascoltatore cui sono state negate chiare regole con le quali guardare nonché il conforto fornitogli un tempo da canoni di gusto artistico universalmente vigenti, devono, volenti o nolenti, prendere parte al processo di comprensione-interpretazione-creazione di senso che inevitabilmente accomuna le domande sulla verità oggettiva e sui fondamenti soggettivi della realtà.

Creando tale necessità, l'arte postmoderna libera le possibilità contenute nella vita, per loro natura infinite, dalla tirannia del consenso generale che non può fare a meno di escludere, limitare e paralizzare. Il senso dell'arte postmoderna, lo ripeto, sta nello spalancare davanti all'arte la porta del senso.

Per concludere, cito ancora una volta le parole di Foucault:

Nella critica il punto non sta nel dire che le cose non vanno come devono andare. Nella critica si tratta di svelare le tacite e consuetudinarie premesse accettate in modo acritico; i modi di pensare inavvertiti sui quali si basano le pratiche da noi accettate. Il criticismo consiste nel portare tali pensieri alla luce del sole e cercare di cambiarli; nel mostrare che le cose non sono evidenti come si crede e nel far sì che non venga preso per evidente ciò che viene accettato come evidente. Praticare il criticismo equivale a rendere difficili i gesti facili [09].

Quarant'anni prima che Foucault scrivesse queste parole, Magritte annotava quanto segue nello schizzo autobiografico pubblicato nell'aprile 1940 dalla rivista belga "L'Invention collective":

Il nostro mondo internamente contraddittorio e superficiale si tiene insieme grazie a spiegazioni ora tortuose e tautologiche, ora complesse e ricercate, che sembrano giustificare e scagionare coloro che disgustosamente prosperano su di esso. Questa esperienza pittorica, che pone il mondo reale sul banco degli accusati, mi permette di credere nelle infinite possibilità non ancora sperimentate dalla vita. So di non essere il solo a credere che la loro conquista è l'unico ed esclusivo scopo dell'esistenza umana.

È questa, suppongo, la ragione, per cui Gablik ha definito Magritte un precursore. Ed è questa la ragione per cui ciò che essa ha scritto appare così giusto da rasentare l'ovvietà.

PS. Dopo che la traduzione era ormai terminata, ricevetti una lettera di Roman Kubicki che aveva letto l'originale inglese e al quale non si riesce a nascondere nulla. Non resisto alla tentazione di citarne almeno un breve frammento:

Penso alla sentenza che ora condanna l'arte a un'eterna sperimentazione. Che altro è, se non l'espressione di una totale sfiducia in ciò che è? L'essere parmenideo, come se non bastasse averlo privato da tempo del sostegno del pensiero, deve ora subire il dominio di ciò che potrebbe essere, ma che non è affatto detto che avvenga.

8. La cultura come una cooperativa di consumatori

Via via che maturano e crescono, i concetti cominciano a muoversi con le proprie forze e talvolta si spingono molto lontano dal luogo nel quale sono stati concepiti. Viaggiano nel passato, il quale ignorava la loro esistenza quando era ancora il presente, oppure sbirciano nel futuro che forse ne sarà altrettanto inconsapevole, non trovando in essi alcuna utilità. Si ha quasi l'impressione che i concetti nascano sotto forma di piante, cioè fortemente radicati nel terreno e nutriti dai succhi che esso produce; ma che, con il passare del tempo, tirino fuori le gambe ed emigrino alla ricerca di un nutrimento più vario.

Nella fase primaria o "vegetale" della loro vita, i concetti si impregnano di ciò che la terra fornisce loro da mangiare. Uno studioso non troverebbe difficoltà a stabilire il luogo dove hanno germogliato: nei loro tessuti reperirà i minerali caratteristici del posto e otterrà ulteriori indicazioni dalle condizioni climatiche necessarie alla loro vita. Una volta che i concetti sono cresciuti e hanno preso vigore, il fatto che vadano più o meno lontano dipenderà da molte altre circostanze. Ma, ovunque vadano, si porteranno sempre dietro il loro certificato di nascita, come la chiocciola si porta addosso la sua casa. Infatti essi sono potuti nascere in un solo luogo e grazie a un'unica e irripetibile concomitanza di circostanze diverse.

Ciò che per una pianta sono la composizione minerale, l'umidità e l'esposizione del terreno, per il concetto è l'esperienza delle persone nelle cui menti esso è nato e nei cui discorsi ha acquisito un senso comunicabile e riconoscibile da tutti gli interlocutori. Dicendo esperienza, non ci si riferisce soltanto a ciò che è capitato alla gente nel periodo in cui essa ha vissuto, ma anche (e forse soprattutto) a come essa si è rapportata agli eventi, come ha fatto loro fronte e in quali maniere ha cercato di superarli. Non solo, ma bisogna anche tenere conto di quali modelli di comportamento la gente disponesse, con i quali confrontare i propri problemi per conferire una forma pratica all'impresa. Anche i concetti più comuni nascono e si formano attraverso le esperienze di tempi, luoghi e persone particolari.

Il concetto di cultura, sorto durante il terzo quarto del diciottesimo secolo nei paesi alle soglie della modernità, non ha fatto eccezione alla regola. È nato dalla particolare esperienza di un particolare genere di persone, collocate in un tempo particolare.

La *civilisation* francese, la *Bildung* tedesca, il *refinement* inglese - tre torrenti discorsivi che in seguito dovevano confluire nell'unica corrente del

discorso culturale - erano tutte e tre definizioni di attività. Parlavano di ciò che si faceva o che si sarebbe dovuto fare: della civilizzazione, della formazione, del miglioramento dei costumi. Tutte e tre esprimevano inquietudine e bisogno di agire. Tutte e tre, direttamente o indirettamente, mandavano la seguente informazione: se lasciamo che le cose seguano il loro corso senza immischiarci nelle azioni umane, accadranno cose terribili; se invece ci mettiamo all'opera con giudizio e sottoponiamo la gente a un trattamento adeguato, possiamo creare un mondo eccellente, come la storia non ne ha mai conosciuti. (Così ha sintetizzato Diderot, il teorico: istruire il popolo equivale a civilizzarlo; eliminare il sapere e ridurre il popolo a uno stato di barbarie primitiva. E così ha lapidariamente affermato Saint-Just, suo allievo, il pratico: il popolo, questo eterno bambino...) Bisogna fare qualcosa, farlo subito, all'istante e senza stanchezza, sempre daccapo, senza mai allentare la vigilanza. L'azione è l'unica diga che protegge il fragile ordine umano dall'inondazione del caos. Soltanto attraverso l'azione si può soggiogare la bestia, rendere la gente diversa da com'è "allo stato grezzo" e da come diventerebbe se non si frenassero certi suoi istinti e non le si inculcassero certe capacità.

L'idea di questo tipo d'azione, della sua necessità e della disponibilità a intraprenderla trovò espressione nel concetto di cultura (o, in una versione più consona allo spirito dei tempi, nella coltivazione o allevamento; il termine "cultura" fu usato per la prima volta con consapevole riferimento alla metafora di Cicerone: la cultura animi è per la gente ciò che l'agricoltura è per le piante). L'obbligo interiore e il proposito di agire definivano i termini nei quali veniva contemplato il mondo. Divideva il mondo in due: quelli che facevano e quelli che "erano fatti"; scultori e scolpiti, insegnanti e alunni, allenatori e allenati, guide e guidati. Si costituiva il popolo ora come una plebaglia spinta dagli istinti, incapace di autocontrollo e quindi sprovveduta ma insieme pericolosa, ora come un diamante grezzo in attesa, per risplendere, delle abili mani del tagliatore, o come un minerale dal quale il mastro-insegnante sarà capace di estrarre il metallo nobile.

Quell'obbligo interiore costituiva il pensatore come persona illuminata, possessore di sapere in quanto maestro; nel contempo educatore e allenatore; al contempo domatore della bestia selvaggia e sfaccettatore del diamante. E costituiva il mondo come arena del loro rapporto: scenario del socializzare, dell'educare, dell'acculturare, dell'insegnare e dell'imparare.

La vita come fare i compiti e come apprendimento delle lezioni assegnate; il mondo come scuola. Ma, secondo quanto ha persuasivamente dimostrato Foucault, nei progetti moderni soltanto il nome della funzione, non la struttura, non l'organizzazione e neanche l'ideale che tale struttura si proponeva, distingueva la scuola dalla fabbrica, dalla prigione, dalla caserma, dall'ospizio per i poveri, dal riformatorio, dalla casa di lavoro o dall'ospedale. Tutti quei ritrovati moderni, indipendentemente dai loro compiti nominali, erano anche (forse addirittura soprattutto) delle fabbriche di ordine: produzioni di situazioni dove la regola sostituisce il caso e la norma la spontaneità; dove la probabilità di certi eventi sarà radicalmente superiore a quella di certi altri; in breve, erano fabbriche di

situazioni prevedibili, e quindi anche controllate. E tutte creavano ordine in modo più o meno analogo. Tutte mantenevano i loro protetti entro il campo visivo del protettore/custode, che puniva con zelo gli atti proibiti e premiava quelli giusti; tutte sottoponevano la gente affidata alle loro cure solo a pressioni scelte o progettate con attenzione, eliminando accuratamente quelle d'altro genere; tutte, quindi, badavano alla coerenza e all'univocità delle condizioni, contando sul fatto che tali condizioni avrebbero favorito un comportamento univoco e coerente dei loro protetti.

In linea più generale, quindi, il concetto di cultura era tagliato sulla misura della costruzione dell'ordine. Come ognuna delle numerose fabbriche già introdotte o da poco fondate, la visione dello stato d'arrivo della cultura era l'immagine di un sistema dove tutto ha un compito da eseguire, niente è lasciato a se stesso, ogni elemento in certo qual modo si adatta, si collega e si addentella con gli altri; dove lo scontro fra gli elementi è frutto di un errore nella costruzione, di trascuratezza o di malattia; dove vi è posto soltanto per quelle regole e quelle routine di comportamento che compiono una funzione utile al mantenimento dell'ordine. Qui il primo posto spetta al bisogno; prima il bisogno, poi la regola; si possono quindi scegliere le regole (modelli inculcati nel corso della coltivazione) in modo che servano quei bisogni nel miglior modo possibile. Tali regole si possono anche migliorare: esse saranno tanto migliori quanto maggiore saranno il sapere posseduto dagli insegnanti e la loro conoscenza dei bisogni reali, come scienza dalla quale attingono ispirazione per agire.

Questo era dunque il contenuto palese del concetto di cultura nel momento in cui fu forgiato, e tali erano le tacite premesse sulle quali esso si basava. Non tutto, di questo contenuto, ha superato con uguale successo la cosiddetta "prova del tempo". A cadere relativamente per prima è stata la convinzione che dallo stato grezzo, ossia barbaro o selvaggio, allo stato "civilizzato" o "culturale" si potesse passare attraverso una sola porta, avanzando lungo un solo sentiero. L'antico e gerarchico concetto di cultura (i bisogni si placano in modo sempre più perfetto; la storia umana è la storia del progresso dei modi di soddisfare i bisogni; il concetto di cultura può essere usato solo al singolare) non è completamente uscito dall'uso, ma gli si è affiancato un concetto differenziante (gli stessi bisogni della collettività umana possono venire soddisfatti in modi diversi, non necessariamente migliori o peggiori; ogni cultura è in una certa misura una scelta arbitraria tra varie e numerose possibilità; quindi il concetto di cultura va usato al plurale). I più resistenti all'azione del tempo sono risultati invece, com'era da aspettarsi, non tanto i contenuti palesi, quanto le tacite premesse. E cioè:

- La cultura (coltivazione, acculturamento) è in sostanza un processo creatore di ordine;

- le norme promosse o impiantate nel processo culturale sono per loro natura (o perlomeno dovrebbero essere) coerenti e, come ogni ordine, non contraddittorie; se capita che non lo siano, si tratta di un fenomeno anormale e malsano per la cultura; in altre parole, la cultura è un insieme sovrano, un "sistema";

- In questo sistema possiedono validità solo le norme e le creazioni culturali necessarie all'autoriproduzione del sistema stesso. Ogni volta, quindi, che ci si imbatte in una norma o in una creazione della cultura, ci si può con un certo fondamento domandare quale funzione esse compiano nel sistema, o quale bisogno soddisfino; se, malgrado i tentativi, non si scopre alcuna loro funzione o bisogno, conviene considerare la norma o la creazione in questione come anacronismi oggi senza senso e probabilmente condannati alla necrosi;

- Il sistema culturale ha una struttura che riflette come in uno specchio (anche se in modo in un certo senso "spersonalizzato") la struttura di ogni fabbrica di ordine: sia dell'ordine sociale e universale, sia di quello locale e parziale; al vertice (o meglio al quadro di comando) del sistema culturale si colloca l'insieme di valori definiti quali principali, cruciali o costitutivi; tutto ciò che accade nella vita pratica è un'applicazione o una particolarizzazione di tali valori.

Fino a ora è stato questo il nostro modo di considerare la cultura: come uno sforzo di introdurre e mantenere l'ordine; come una guerra contro l'istintività e il caos che da essa comincia. Nella guerra dell'ordine contro la forza naturale, la cultura si schiera senza esitare dalla parte dell'ordine. Ogni volta che notiamo una disomogeneità di norme un'ambiguità di significati, una contraddizione negli stili di vita, un'abbondanza di prodotti culturali chiaramente "senza attribuzione" parliamo o di un conflitto tra culture diverse, o di una crisi della cultura. In entrambi i casi ci aspettiamo una svolta negativa e tendiamo a dare l'allarme.

Oggi riesce sempre più difficile pensare e parlare della cultura in questi termini: la crisi diverrebbe quotidianità, l'anormalità una norma, la malattia uno stato cronico. Kuhn probabilmente direbbe che oggi abbiamo a che fare con la bancarotta del paradigma, ossia con una situazione dove il concetto "ordinatore" preesistente (l'unico di cui sappiamo servirci) impone di trattare come eccezioni le esperienze più frequenti e le percezioni più tipiche, per cui l'idea di una "regola" appare sempre più nebulosa. Kuhn aggiungerebbe anche certamente che si tratta di una situazione rivoluzionaria, dove nasce e prende forza prima il presentimento, poi anche la convinzione che l'errore consista non nel modo in cui guardiamo e annotiamo quel che abbiamo visto, ma in ciò che i nostri concetti ordinatori ci inducono ad aspettarci di vedere. Cominciamo a sospettare che in questi concetti ci sia qualcosa di sbagliato e che, più che chiarire quanto accade, essi impediscano di capire il mondo; che siano una zavorra più che un motore di conoscenza e di comprensione; e che con una simile zavorra a rimorchio non si possa andare lontano. In altre parole, è giunto il tempo di gettare via il vecchio paradigma e di elaborarne uno nuovo che permetta di scorgere la "normalità" di ciò che l'antico paradigma ha dichiarato un'anomalia e una deviazione dalla regola; in modo che le eccezioni tornino a essere marginali e i fenomeni marginali delle eccezioni.

È difficile dire da dove provenga questa crisi paradigmatica. Accade forse perché, da quando fu forgiato il concetto di cultura, i fenomeni nel campo visivo dello studioso di cultura sono cambiati al punto da dover sottoporre tale concetto a revisione? O non sarà invece cambiato il nostro modo di guardare il mondo, quella torre costituita dalle nostre esperienze e dalle

nostre ansie dalle quale osserviamo il mondo o quella testa di ponte del "mondo della vita quotidiana" dalla quale intraprendiamo le nostre spedizioni conoscitive? Oppure le metafore che conferivano un'aria di trasparenza e di evidenza al vecchio concetto hanno perso un po' dell'antica autorità insieme alla loro posizione centrale nella vita quotidiana, mentre la loro capacità di ordinare la conoscenza del mondo si è ristretta di pari passo con la capacità di ordinare il mondo?

Probabilmente abbiamo a che fare con una combinazione di tutti e tre i processi; o forse il fatto che si tratti di tre processi distinti e indipendenti, ognuno sospinto da una sua logica autonoma, è solo una nostra impressione.

Comunque stiano le cose, abbiamo bisogno di un nuovo paradigma, di una visione della cultura tracciata in un altro modo. Punto di partenza e porto sicuro di ogni comprensione è ciò che non impressiona e non suscita stupore, ciò che è abituale, quotidiano, evidente: il "mondo a portata della mano e dell'occhio", o meglio il "sapere inconsapevole" che compone questo mondo in quanto permea le attività della vita di tutti i giorni. "Comprendere" significa adattare la percezione dei fenomeni a quel mondo che "comprendiamo senza sforzo di comprensione", "senza domandarci che cosa significhi comprendere". Da qui il ruolo cognitivo della metafora. Essa mette a confronto ciò che è oscuro con ciò che è evidente, suggerisce parentele e somiglianze (sempre elettive!); insinua che il "là" non è diverso dal "qui", permettendoci di usare il linguaggio destinato al trasparente "qui", e quindi recepitato come trasparente per rappresentare l'impenetrabile e finora ineffabile "là".

Nel paradigma tradizionale, una tale metafora per i fenomeni culturali sono state la fabbrica, la scuola e le caserme: una panottica (sistematica nelle sue intenzioni) fabbrica di ordine. Un'altra metafora è stata anche la nazione moderna con il suo programma di una cultura nazionale omogenea, di una lingua omogenea, di un omogeneo programma scolastico di storia, di un calendario unificato di feste e anniversari (nella narrativa sociologica, sia la "società" sia la "cultura" erano apertamente o surrettiziamente rinchiusi in un ambito sottoposto al potere statale, e sulla totalità di tale ambito basavano la propria omogeneità). Si può discutere a lungo sul fatto che nel tempo in cui queste metafore servivano incontrastate da ispirazione agli studi sulla cultura esse fossero giustamente assortite e appuntassero il pensiero della cultura sui punti veramente cruciali, oppure se invece esse avessero fin dall'inizio diretto il pensiero della cultura su una falsa pista. Ci sembra comunque molto più importante trarre le conseguenze pratiche del fatto che oggi entrambe le metafore tradizionali hanno perso (o stanno rapidamente perdendo) molta della loro antica capacità cognitiva; e questo perché i fenomeni ai quali si riferivano occupano nella vita quotidiana un posto molto meno importante ed esteso.

Ritengo personalmente che i primi chiari sintomi di una ribellione contro il paradigma culturale "costruttore di ordine" siano apparsi nei lavori di Claude Lévi-Strauss, il cui reale (e solo oggi chiaramente rivoluzionario) significato è stato ingiustamente diminuito riducendolo a una successiva (non la prima e certo neanche l'ultima) versione dello

"strutturalismo". Tre tesi di Lévi-Strauss, in particolare, mi sembrano possedere un valore fondamentale per le odierne ricerche di un nuovo sistema concettuale, per la comprensione della cultura e la costruzione di un nuovo paradigma:

- Non esiste una "struttura della cultura in quanto tale" o una "struttura della società in quanto tale". La cultura, come la società, non è una "totalità". Ai processi di strutturalizzazione sono invece soggette, ognuna per conto proprio e non coordinata alle altre, varie sfere della pratica umana. Il contributo culturale alla natura, oppure la "sovrastuttura" culturale sulla natura, non è tanto un modo di essere totale, artificialmente costruito e ricostruito, quanto un incessante impulso a differenziare, separare, delimitare, classificare: la creazione di nuovi significati attraverso attività diacritiche;

- La struttura, che è opera della cultura (il privilegio concesso alla probabilità di certi accadimenti rispetto alla probabilità di certi altri; come ha acutamente detto Pierre Boulez, la cultura rende necessario l'impossibile) non è in sé un'entità o la caratteristica di un'entità stazionaria, ma un processo. Per usare una metafora, è come un vento che non è altro che soffio, o un fiume che non è altro che scorrere. La cultura non è altro che una perpetua attività, e la struttura è una costante manipolazione delle possibilità. L'attività diacritica possiede una "struttura" nella misura in cui esiste un certo ambito di permutazioni possibili; ma quali permutazioni in pratica si compiano, questo la "struttura" non può certo deciderlo;

- Si può (e si deve) spiegare il dinamismo della cultura senza ricorrere ai "bisogni" che essa dovrebbe appagare, o ai "significati" e ai "contenuti" che dovrebbe esprimere e trasmettere. Si può (e si deve) fare a meno di decretare la priorità dei bisogni sulle "soluzioni" culturali, e dei significati sui segni. Gli uni non possono esistere senza gli altri, nascono insieme e insieme se ne vanno. La cultura non serve a niente, non è la "funzione" di niente; non ha niente con cui misurarsi ed è priva di criteri con cui valutare "oggettivamente" la propria correttezza; non si spiega con niente, tranne che con il proprio dinamismo.

Scaturisce da queste tre tesi una visione della cultura completamente diversa da quella pietrificata nel paradigma tradizionale. Si tratta di una cultura tutta movimento, fluida e liquefatta, ordinatrice forse, ma essa stessa non ordinata, sprezzante in modo blasfemo della differenza tra ciò che è fondamentale e ciò che è marginale, tra il necessario e l'accidentale (differenza intoccabile e sacrosanta agli occhi dell'intento ordinatore). Tale cultura appare meno invogliante della visione precedente, in quanto non lascia sperare un ritratto definitivo e autoritario. In realtà da queste tesi non scaturisce tanto una visione della cultura, quanto il modo di tratteggiarla; un'informazione non su ciò che la cultura è, ma su come accade. Ma non è precisamente da tale informazione che dobbiamo trarre un nuovo paradigma del discorso culturale?

Ho cercato una metafora che rendesse appieno proprio queste caratteristiche, così indocili e ribelli dal punto di vista del paradigma tradizionale e creatore di ordine, del "divenire" della cultura. La scelta è caduta su cooperativa di consumatori. La prima volta che ho comunicato la mia idea agli studiosi di cultura di Poznam, mia città natale, mi è stato

opposto un grave rimprovero: tra le caratteristiche da me attribuite alla cultura e le associazioni suscitate dal termine "cooperativa di consumatori" intercorre un abisso. I termini "cooperativa di consumatori" fanno immediatamente pensare a un'istituzione rigida, burocratizzata fino all'osso, che considera le richieste dei consumatori come assurdi capricci e insopportabili fastidi; un'istituzione viva a metà, flemmatica e sonnolenta. Per prevenire quindi analoghi rimproveri da parte dei lettori, mi affretto a dire che non era a questo che intendevo riferirmi, ma al modello ispiratore dei padri spirituali della *Society of Equitable Pioneers* quando, nel 1844, fondarono la loro prima cooperativa in Toad Lane nella città industriale inglese di Rochdale. Fondarono un negozio che doveva venire gestito dalle stesse persone che ne usufruivano, in segno di protesta contro la logica dell'opprimente e disumana irreggimentazione sperimentata nelle fabbriche dove si guadagnavano il pane. La libertà di cui li avevano spossessati come produttori, se la sarebbero ripresa da consumatori. Per prevenire ulteriori obiezioni, ammetto che il sogno dei pionieri non si è completamente realizzato nella pratica, neanche nell'inglese COOP, legittima discendente, ma quanto distante dai suoi antenati, dell'iniziativa di Rochdale. Oggi la COOP ha più a che vedere con l'esempio dato prima, che con i sognatori di Rochdale. Forse quei sognatori avevano realizzato il loro sogno troppo presto, in un mondo che spingeva in direzione opposta. O forse ogni libera iniziativa nasconde in sé una tendenza alla pietrificazione, e ogni corrente impetuosa si insabbia con il tempo in un letto calmo. Se questa seconda spiegazione risponde a verità, la capacità cognitiva della "cooperativa di consumatori" come metafora della cultura non fa che crescere.

Quali caratteristiche di una cooperativa di consumatori (parliamo naturalmente di caratteristiche ideali, ipotetiche) la rendono adatta a rappresentare una metafora della cultura in quella forma in cui, sotto ai nostri occhi, l'ambito della cultura emerge dalle rovine del paradigma tradizionale? Cominciamo con il dire che, nelle sue premesse, la cooperativa di consumatori (come la cultura nella sua pratica) cancella o priva di significato la serie di opposizioni che formano una visione "costruttrice di ordine" della cultura. Ciò che accade in una cooperativa di consumatori non è un processo casuale o manovrato: si tratta di iniziative non coordinate che si incontrano e si annodano tra loro in vari punti del sistema, per poi nuovamente sottrarsi ai legami. La spontaneità non solo non esclude, ma addirittura richiede azioni organizzate e mirate, che però non tendono a soffocarla, ma a rinvigorisirla.

Così, nel plasma di Prigogine, le attività diffuse si riuniscono e si condensano di tanto in tanto, creando "concentrazioni" e "strutture" locali, ma al solo scopo di sparpagliarsi nuovamente appena la condensazione ha esaurito la propria utilità. Le azioni non sono univocamente determinate né da uno scopo né da una causa; si verifica piuttosto una concomitanza di entrambi i tipi di determinante, il che del resto mette in causa il senso stesso del concetto di "determinante" o di "determinazione". In tali circostanze è difficile decidere se l'azione sia stata necessaria o accidentale. Conviene piuttosto parlare di contingenza degli eventi: è questo un modo

di dire che esprime l'inutilità dell'opposizione concettuale tra necessità e casualità.

La stessa osservazione può anche venire espressa in modo diverso: il territorio "cooperativo" sociale, come quello culturale, non è né un governo monocentrico né un regno dell'anarchia. È una cosa diversa: un territorio autogovernato. Osserviamo che sia il concetto di "autogoverno" sia il concetto di "cooperativa" sono stati spesso usati in modo incompatibile con l'idea originaria: per parlare di "autogoverno" spesso basta che i legislatori e i datori di ordini siano eletti dai loro sottoposti invece che nominati dai loro superiori, senza badare a quanto sia vasto e assoluto il potere concentrato nelle loro mani o a quanto la dispersione delle fonti della disposizione si avvicini al modello monocentrico.

Osserviamo quindi che in questo caso il termine di "autogoverno" viene usato in un senso più forte.

Si tratta di un reale policentrismo del potere e anche di qualcosa di più: del fatto che le fonti della disposizione sono non soltanto numerose e gerarchizzate, ma anche mobili. Cambia la loro quantità e cambia altresì la loro collocazione. Come l'azione, anche il potere si conforma al modello di Prigogine: non si riversa e non si solidifica in cariche rivestite ma si libra per così dire lungo strade impossibili da prevedere, sull'onda dell'autorità, ossia di un influsso che per essere un influsso, per influenzare le intenzioni e le azioni degli altri, deve essere continuamente rinegoziato. Proprio questa indipendenza delle autorità dall'attuale rete di cariche e la dispersione delle chance di esercitare influssi sono il contrassegno essenziale dell'autogoverno. In un'entità effettivamente autogovernata non si sa mai in anticipo in quale punto del sistema si manifesterà un influsso né con quale forza agirà.

Già da quanto si è detto finora appare chiaro che in una cooperativa di consumatori, come nella cultura, è difficile distinguere l'"autore" dall'"attore". L'essere autore e l'essere attore sono due aspetti delle stesse azioni (aspetti presenti, sebbene con diversa intensità, in ogni azione umana), e non qualità di due diverse categorie di persone. Qui tutti sono nello stesso tempo attori e autori. Nessuna azione è semplicemente un'imitazione, una copia, una riproduzione di un ruolo scritto in anticipo e previsto nei minimi particolari (per usare la terminologia di Derrida, ogni atto è un'iterazione, non una reiterazione). In ogni atto i modelli si riproducono in modo autonomo e totalmente irripetibile; ogni atto è una "permutazione", una particolare versione del modello: non si può essere attore senza essere anche autore. I modelli non esistono se non in un processo di incessante e inesorabile trasformazione: ma le trasformazioni sono disperse, emergono (in luoghi imprevedibili, in modo "rizomatoso" come direbbero Deleuze e Guattari) da una moltitudine di impercettibili innovazioni inevitabili in ogni atto di riproduzione. A differenza che nella teoria, nella pratica non c'è separazione tra "statica" e "dinamica", tra continuità e cambiamento.

Tutte le qualità sopra elencate possono venire considerate caratteristiche di ogni associazione cooperativistica. Per il momento, però, non appare ancora chiaro perché proprio una cooperativa di consumatori debba venire

presa come metafora della cultura. Una proprietà della cooperativa di consumatori, inserita nello statuto dai pionieri di Rochdale, parla particolarmente in favore di tale scelta. Si tratta del seguente principio: la quota dei partecipanti alla cooperativa è commisurata alla portata del loro consumo e non al contributo produttivo. Più un membro consuma, maggiore è la quota di guadagno comune che gli spetta. La distribuzione e l'appropriazione, quindi, e non la produttività, sono l'asse portante dell'azione cooperativista. Invece l'incremento del consumo e l'acquisizione di nuovi e sempre più zelanti consumatori è la fonte principale della sua dinamica (ricordiamo, con Danto e Becker, che i "mondi artistici" primeggianti nell'ambito dell'arte si compongono principalmente di consumatori di opere d'arte e di coloro che stimolano e servono tale consumo). La vera produzione di una cooperativa di consumatori è la produzione di consumatori.

Non è una cosa tanto semplice. I modelli di cultura tradizionali erano sostanzialmente centrati sull'autore; anche se non apertamente costruiti attorno alla categoria dei produttori di beni culturali, li si organizzava attorno al correlato spirituale di tale categoria: i "valori centrali", le "formule filosofiche" o l'"ethos", la cui articolazione e difesa era una funzione attribuita alla particolare e distinta categoria dei "produttori culturali". Perfino nella concezione, peraltro innovatrice, della «interpretazione densa» di Clifford Geertz possiamo scorgere un omaggio reso a tale tradizione: chiedendo di passare dai comportamenti osservati a «strati sempre più profondi» della cultura esaminata, Geertz implica che la "verità" o l'"essenza" della cultura giaccia in certe «premesse fondamentali» che conferiscono significato a tutto il resto e di cui tutto il resto è espressione. La metafora della cooperativa di consumatori richiede un deciso spostamento di accento: è precisamente negli atti di consumo, nel quotidiano porsi come attori/autori dei consumatori "ordinari" (che sono ordinari solo se li si guarda dallo studio di un pensatore, da un atelier artistico o dalla vetta delle effettive o presunte torri di controllo culturali) che tutto ciò che è culturale acquista un senso. È qui che i gusci vuoti dei segni assumono significato; qui i segni (prima significativi) perdono o acquistano valore riflettendosi in oscillazioni della domanda. L'assunto che il creatore/produttore sia autore e giudice del significato e del valore del bene culturale ha costretto gli studiosi della cultura a rappresentare come una "distorsione di senso" le trasformazioni di significato intercorrenti nel corso del viaggio "interculturale" dei segni; ma ogni fruizione del segno contiene una dose di "paternità d'autore", per cui diviene una "distorsione" nello stesso identico senso. La metafora della cooperativa di consumatori viene per forza di cose completata dalla metafora del mercato: il modello della cooperativa di consumatori è immaginabile soltanto nell'ambito del mercato. Il mercato, a sua volta, è chiaramente non un sistema, ma un sito, il campo da gioco della domanda e dell'offerta. Nel mercato, a prima vista, si tratta di vendere merce, ma in realtà vi accade qualcosa di più. È solo nel corso del gioco che le entità diventano merci: l'offerta procura entità che intendono diventare merce, ma è la richiesta che le rende tali. Per di più nell'atto di "mercificazione" nasce anche il consumatore. La merce "si compie" insieme al "compirsi" del consumatore. Anche a proposito della

cultura conviene pensare come a un campo dove, al pari come nel mercato, si svolge un gioco tra l'offerta di beni potenziali e la richiesta che li realizza come beni propri; sul campo si aggirano segni alla ricerca di significati e significati alla ricerca di segni. Se, per funzionare normalmente, il mercato esige un continuo eccesso di offerta rispetto alla richiesta, e se solo al momento dell'acquisto i beni esposti sul mercato si compiono come merci, così nella cultura possiamo osservare un continuo eccesso di segni che solo nell'atto del consumo possono realizzarsi ossia acquistare significato, ossia diventare regni culturali. Non si adattano i segni ai significati, ma i significati ai segni. Qui appunto si rivela la fondamentale e organica non-strumentalità e non-motivazione dei fenomeni culturali. Essi non servono a niente; o meglio, se anche servono a qualcosa, ciò non è affatto chiaro nel momento del loro apparire, e certamente non spiega la loro origine.

Come solitamente accade, l'arte ha intuito questa complessa dialettica di segni e significati molto prima che se ne accorgessero e la registrassero i teorici della cultura. Prima di essere descritta nella prosa scientifica, è stata drammatizzata nel teatro dell'avanguardia artistica. Più che di un dramma, si trattava di una tragedia in stile euripideo, raciniano o ibseniano: lo scontro di desideri incompatibili, salvezza e perdizione strettamente allacciate, purezza che trae il suo profumo dal lordume vita che può compiersi soltanto nella morte. Un'epopea senza speranza di catarsi né di ritorno al porto sicuro dell'ordine. Niente spaventava l'avanguardia più della possibilità del successo, più dell'applauso pubblico. L'avanguardia ha brutalmente svelato il vuoto dei segni, definendo la propria libertà come diritto a riempirli; ma ha anche (forse suo malgrado) rivelato che la libertà consiste nel diritto di riempire, non nel riempimento in sé. La libertà consiste nel compimento, ma la libertà può esistere solo se resta incompiuta. Una volta colmi di significato fino all'orlo, inerti e appesantiti, i segni non si alzano più in volo. La libertà, l'infinità di possibilità creative, accompagna solo l'eccesso di segni, la ridondanza, la "mancanza di fine", rappresenta una "sconosciutezza" che trae il suo senso e il suo fascino dalla speranza di superarsi, di trovare fine e utilità. Ma la libertà creativa non sopravvive alla realizzazione di questa speranza.

Ha scritto Lyotard che l'uomo è massimamente umano nell'infanzia (il bambino vive in un mondo pieno di possibilità non ancora sbarrate o screditate, di attraenti segreti impenetrabili, di un futuro senza limiti), ma considera emblema della maturità il distacco dall'infanzia e fa ogni sforzo per cessare di essere bambino. Non trovo che la contraddizione osservata da Lyotard vada intesa come una successiva versione del manicheo *homo duplex*: un essere dalle due nature inconciliabili e di diversa provenienza che si incontrano nello stesso uomo per ingaggiare una battaglia di vita o di morte (il classico *homo duplex* di Durkheim rappresentava un campo di battaglia per incessanti scontri tra l'eredità dell'evoluzione biologica e l'apporto della civiltà, tra natura e cultura, tra la schiavitù degli istinti animali e la liberazione apportata dalle norme di convivenza sociale). L'uomo di Lyotard non è un'accozzaglia di due nature eterogenee e contrarie che protestano contro l'indesiderata vicinanza. È esattamente il contrario: la contraddizione di cui è satura la vita umana proviene tutta

dalla coerente logica della specifica esistenza umana e non ha bisogno di alcun'altra spiegazione. Libertà e dipendenza - gioia della creazione e amarezza della sottomissione - nascono entrambe da questa incurabile condizione umana di autocostruzione, autocostruzione e autoasserzione, che il concetto di cultura cerca in vari modi di catturare e trasmettere. Nascono entrambe dallo stesso ceppo; anzi non sono neanche due rami separati, ma una cresce nell'altra, una è la continuazione dell'altra: la libertà si compie nella dipendenza, la schiavitù nell'emancipazione.

La tragedia, rappresentata nel teatro d'avanguardia, dei segni che vivono alla ricerca di significati e che cominciano a morire nel momento in cui li trovano, può quindi venire letta in modo più generale. Si può interpretare quella tragedia come la storia del destino della cultura in genere, del realizzarsi nell'autoannientamento, del trionfo che in realtà è una disfatta, della libertà che può compiersi solo nella propria negazione. Per la cultura non c'è scampo da questo destino. La cultura non è una gabbia, né una chiave per aprirla. È l'una e l'altra cosa insieme. L'immagine della cooperativa di consumatori può anche aiutare ad afferrare questa congenita tragedia della cultura. L'attributo del consumatore è la scelta, e la natura cooperativa della comunità consumista viene determinata dalla libertà della scelta. La modalità della scelta è comunque l'incarnazione di tutto ciò che abbiamo osservato poco fa nel destino della cultura; la scelta è come una provetta di vita individuale dove osservare da vicino i processi che avvengono nel vasto universo della cultura. La libertà di scelta si basa su una molteplicità di possibilità; ma resterebbe una pura astrazione se non le fosse concesso il diritto di esprimersi nell'anteporre una possibilità alle altre, di ridurre la molteplicità, di chiudere e respingere le possibilità indesiderate: in altre parole, nell'eliminare la scelta. Come nel caso dei segni provvisti di chance finché rimangono ancora privi di significato, l'essenza di una libera scelta è la tendenza a smettere di essere una scelta, e la situazione della scelta è un incessante sforzo per realizzare tale essenza. Aggiungiamo pure che proprio in ciò consiste il segreto dell'eterna insoddisfazione del bisogno di scelta consumistica e, più in generale, del bisogno di libertà. L'impulso al consumismo, come l'impulso alla libertà in genere, annienta la possibilità di soddisfarsi. Occorre quindi sempre più libertà di quanta se ne abbia. La libertà è sempre un postulato e si esprime soltanto nel fatto di riproporsi sempre daccapo come postulato.

È appunto in questa apertura verso il futuro, nell'oltrepassare ogni ordine di cose ereditato o di recente istituzione, in questo misto di desiderio e di orrore per il soddisfacimento, che giace la causa dell'indomita e ribelle dinamica della cultura.

9. Verità della scienza, verità dell'arte

Come nel 1912 ha detto William James, la verità è «solo un espediente del nostro modo di pensare» [01]. Nell'interpretazione di Richard Rorty, per James la verità è un «espediente del pensiero» nel senso che essa valuta ulteriormente - e quindi avalla - il concetto al quale la si è attribuita. Conformemente a tale interpretazione (che personalmente condivido) e contrariamente alle diffuse versioni contenute in numerosi concetti filosofici, il termine "verità" denota, nelle sue applicazioni pratiche, una certa attitudine da noi assunta (nella speranza di indurre gli altri ad assumerla) nei confronti di ciò che è stato detto o di ciò che crediamo; non denota cioè una relazione tra ciò che è stato detto e una certa realtà non verbale, oppure (come Locke ha suggerito per primo) una relazione tra le idee e gli oggetti da esse bene o male rappresentati. Occorre tuttavia affrettarsi a specificare che questo modo di avallare i concetti insiti nel termine "verità" deve la sua popolarità ed efficacia a una premessa radicalmente opposta, e cioè che il valore delle credenze avallate non è limitato al fatto che noi le approviamo, ma spetta loro ad altro titolo: per esempio grazie all'accordo tra le affermazioni e il quid che ne è l'oggetto, oppure grazie alla coerenza logica di una data asserzione con altre asserzioni già accettate e finora non contestate. In altre parole, si presume che per accettare una credenza vi siano motivi più solidi e affidabili che non la mutevole e labile approvazione dei suoi fautori; e che quindi le credenze in questione non solo devono essere approvate, ma approvate con una fede e una convinzione abbastanza profonde da indurre a respingere in modo categorico le credenze alternative o contrarie. Commentando le opinioni di James, Rorty indica altri usi possibili del concetto di "verità": accanto alla funzione approvativa egli cita anche una funzione cautelativa e una decitazionale [02]. Ma, nonostante tali aggiunte, l'ampliamento elaborato da Rorty degli usi che il concetto di "verità" può servire è ancora insufficiente. Vi manca soprattutto una funzione che a mio avviso sorregge, condiziona e garantisce tutti gli altri usi elencati nella lista: e cioè la funzione polemica.

Il concetto di verità appartiene alla retorica della lotta per la conquista e il mantenimento del potere. È un concetto agonistico; acquista senso solo in un ambito di dissidio e opposizione. Vi ricorriamo nelle situazioni di disaccordo, quando persone diverse sostengono opinioni diverse e non si sa chi abbia torto e chi ragione; o quando, per un motivo o per l'altro, per alcuni o per tutti i partecipanti alla disputa è importante dimostrare che la

parte avversa è nel torto. Ogni volta che non ci limitiamo a sostenere una data opinione ma ci intestardiamo soprattutto ad affermarne la verità, ciò accade perché tale opinione è stata contestata o perché temiamo che possa esserlo. Le credenze sono per definizione molte, ma una sola può essere vera. La disputa circa la verità o la falsità di certe credenze si traduce quindi sempre in una lotta per il diritto di una parte dei contendenti a esprimersi con un'autorità alla quale i rimanenti dovranno sottomettersi. Il conflitto verte sulla verità e sullo stabilire delle posizioni di superiorità e di inferiorità, di dominio e di sottomissione. Alla luce di tali considerazioni, la teoria della verità consiste nello stabilire la superiorità fondamentale, e quindi durevole e sicura, di un certo tipo di opinioni caratterizzate dal fatto che sono state raggiunte mediante l'applicazione di una procedura di provata efficacia, oppure perché garantite da persone che hanno, fuori di ogni dubbio, seguito una procedura del genere. La teoria della verità risulta utile in una di queste due situazioni: a) quando la posizione degli attivi, presunti o potenziali partecipanti al dibattito sono disuguali, e tale disuguaglianza va giustificata allo scopo di poterla mantenere in futuro; b) quando le relazioni stabilite pongono in svantaggio certi polemisti, oppure sono fluide e occorre stabilire una gerarchia tra le posizioni mettendo in forse o screditando le competenze di certi partecipanti.

L'arte di teorizzare sul tema della verità è stata sviluppata e resa una vocazione da pensatori ai quali Nietzsche dette il nome di «preti ascetici», descrivendoli come persone immerse nella ricerca di «una qualche ascesi purificatoria che li renda in grado di entrare in rapporto con qualcosa di totalmente altro» e tendenti a «ripulirsi la bocca dal linguaggio delle loro rispettive tribù» [03]. Si può dissentire da Whitehead sul fatto che la storia della filosofia si sia ridotta a corredare di note gli scritti di Platone, ma resta il fatto che egli ha ragione per quanto riguarda la verità dei teorici: essi continuano il tentativo intrapreso da Platone per passare dalla buia e fumosa caverna abitata dai comuni mortali verso un altro universo di idee pure e bene illuminate. Non meno importante del venire fuori dalla caverna sono per i teorici le dimensioni del tunnel scavato per la fuga; il corridoio dev'essere abbastanza stretto per impedire che gli abitatori della caverna li seguano in massa e affinché la spedizione verso il mondo delle pure idee resti un privilegio di pochi eletti. Non meno importante resta il fatto che i molti che abitano nella caverna devono credere sulla parola ai pochi che ne sono emersi: all'interno non c'è modo di valutare e apprezzare le notizie da essi riferite. Ogni teoria della verità procede secondo il modello stabilito da Platone, dimostrando come solo pochi eletti predestinati possano uscire dalla caverna, ma dimostrando al contempo che tale impresa resta inaccessibile ai restanti, che non vedranno mai le pure idee con i propri occhi; e dimostrando come quei rimanenti oppongano una svogliata o accanita resistenza ai tentativi di farli uscire, preferendo restare nel tanfo della caverna e accogliendo con diffidenza le notizie dell'altro mondo, invece di credere alle testimonianze di quanti le hanno contemplate da vicino. Presentando la loro ricetta per emergere dalla caverna (o, come dicono loro, le regole metodologiche per la ricerca della verità), quei teorici si affrettano ad aggiungere, come per esempio Husserl nel caso della riduzione trascendentale e dell'*epochè*, che le

domande da essi poste non appartengono al genere di domande che scaturiscono dall'esperienza dei normali mortali, e fanno tutto il possibile per alzare gli standard e complicare le procedure in modo che il comportamento dei «comuni mortali» confermi il loro verdetto.

Così facendo, i teorici della verità si richiamano all'autorità di Kant che, duecento anni fa, prese la faticida decisione di porre la ragione nelle vesti di «un tribunale [...] che si pronuncia contro ogni ambizione e rivendicazione infondata», riconoscendo come compito della filosofia «la distruzione delle illusioni originate da premesse erronee» e proclamando «inammissibile» l'opinione (ossia i concetti non confermati dalla ragione). «Solo i principi della ragione possono conferire valore di legge ai fenomeni con essi concordanti.» L'atteggiamento critico della ragione è in realtà una posizione creativa, sottolinea Kant: negare la positività della ragione «sarebbe altrettanto assurdo quanto il sostenere che il sistema poliziesco non produce alcun vantaggio, poiché il suo compito principale è quello di prevenire la violenza che i cittadini temono da parte di altri cittadini» [04].

Le sentenze della ragione che Kant cercava di enunciare una volta per tutte, non consentivano appello: «La metafisica, nella forma qui presentata, è l'unica scienza capace di raggiungere una forma completa [...] al punto che alle generazioni future non resterà altro che illustrarla e applicarla didatticamente» [05]. Osserviamo comunque che la visione della verità filosofica, concepita da Kant agli albori dell'era moderna, era democratica: doveva trattarsi di una verità capace di essere afferrata e posseduta da ogni essere dotato di ragione - e la maggioranza degli esseri umani rientrava in tale categoria. «L'idea del potere legislativo [filosofico] risiede nella mente di ognuno», e la metafisica ha come scopo il «portare a compimento la coltivazione della ragione umana.» Ancora una volta si ripropone il concetto di completezza e di compimento. Nel pensiero di Kant, l'approfondimento delle leggi della ragione doveva essere un'impresa da compiere una volta sola: una volta compiuta, i risultati sarebbero stati universalmente riconosciuti, accolti e assimilati da tutti gli esseri razionali. A quel punto i posti di polizia e l'ufficio del censore sarebbero stati sufficienti a ricondurre ogni tanto sulla giusta strada qualche singola pecorella smarrita. La metafisica, nel suo intento di conferire una forma definitiva al codice della ragione, lavora a sbarazzarsi di una funzione assunta solo temporaneamente: la filosofia non solo emergerà vittoriosa dalla guerra condotta contro le "mere opinioni", ma finirà per sostituirsi a loro nel ruolo dell'universale buon senso.

All'altro estremo dell'era moderna, resta ben poco della fiduciosa sicurezza di sé kantiana. Le giovanili ambizioni della filosofia moderna (di conquistare alla causa della ragione le menti non filosofiche e di sbarazzarsi per sempre delle opinioni capricciose, volubili, infondate, e quindi false) hanno ceduto il posto a una mesta e preoccupata riflessione sulla sordità delle menti comuni e delle credenze correnti circa la ragione filosofica, nonché sulla cronica inefficacia delle medicine via via applicate. Oggi la filosofia continua a perseguire la certezza dei giudizi che esprime, ma una certezza sicuramente le manca: quella di uscire vittoriosa dalla lotta con le "mere opinioni" e di restare padrona incontrastata del campo di battaglia

ormai privo di avversari. La posta della campagna filosofica si è in un certo senso rovesciata. Chiede dunque Heidegger:

La questione dell'essenza [della verità] non è forse la più inessenziale e la più gratuita che in generale possa esser posta? Nessuno può sottrarsi all'evidente sicurezza di queste perplessità. Nessuno può facilmente ignorarne la stringente serietà. Ma chi è il portavoce di queste perplessità? Il "sano" buonsenso degli uomini. Esso insiste sulla richiesta dell'utile che è a portata di mano e invece contro il sapere che riguarda l'essenza dell'ente, quel sapere essenziale che da lungo tempo si chiama "filosofia" [...] La filosofia non può mai confutare il senso comune, perché quest'ultimo è sordo al suo linguaggio. Anzi la filosofia non può nemmeno volere confutarlo, perché il senso comune è cieco a tutto ciò che la filosofia propone come essenziale [06].

I percorsi della filosofia e del senso comune quindi si dividono senza potere più confluire insieme, poiché l'opera della vita quotidiana - la rivelazione degli enti (*die Seienden*), di ogni singolo ente separatamente - è sempre e inevitabilmente il velamento dell'«ente come totalità» o essere (*Sein*). Per il *Dasein*, immerso nelle occupazioni quotidiane, l'esistenza o «ente come totalità», resta nascosto; soltanto il filosofo, libero dalla schiavitù del quotidiano, può penetrare oltre il velo e vedere la «svelatezza» del *Sein*. «L'irrequietezza dell'uomo, che lo spinge ad allontanarsi dal mistero per volgersi alla realtà praticabile, e che lo fa passare via via da un oggetto all'altro della realtà corrente, senza accorgersi del mistero, è l'errare (*Irren*). È l'uomo «collocato e predisposto» (l'uomo come essente, forma naturale del *Dasein*) può solo errare in tal modo. «L'uomo erra. Non è che l'uomo cada nell'erranza (*Irre*), ma si muove già sempre nell'erranza, perché esistendo insiste, e quindi sta già nell'erranza [...] L'erranza fa parte della costituzione intrinseca dell'esserci in cui l'uomo storico è coinvolto.» E dato che lo stato errante è «l'opposizione essenziale (*Gegenwesen*) all'essenza iniziale della verità» [07], la filosofia e il senso comune devono parlare in nome di due essenze opposte, in linguaggi l'uno all'altro incomprensibili e impenetrabili; per cui non si fermano quasi mai a parlare insieme e di solito passano l'una accanto all'altro senza guardarsi, senza salutarsi né rivolgersi la parola.

Che cosa rimane dunque da fare al teorico della verità? Una volta stabilito che il genere di errore chiamato "senso comune" e finora usato come principale bersaglio sul campo da tiro filosofico si trova fuori portata delle pallottole filosofiche e che non si può distruggerlo con i mezzi propri della filosofia, l'impulso a fondere pallottole sempre più grosse e a costruire mirini via via più sofisticati viene ognora incrementato da teorie della verità lanciate da altri filosofi. In realtà questo secondo fronte non è una nuova scoperta: i filosofi moderni gli hanno sempre dedicato parte delle loro munizioni, senza mai dimenticare di fortificarlo (sebbene perlopiù, come nel caso di Kant, in considerazione della poco edificante impressione [*Pas devant les servants!*] che il disaccordo filosofico può esercitare sugli *oi polloi* che i filosofi dovevano convertire «per prevenire lo scandalo provocato prima o poi nelle masse dalle controversie filosofiche»; a quel tempo si supposeva ancora che le masse seguissero con attenzione le

controverbie dei filosofi e se ne scandalizzassero). Sebbene il liberare le masse dalla palude dell'errore fosse il principale compito della filosofia, la critica della ragione doveva anche tagliare alle radici il materialismo, il fatalismo, l'ateismo, l'incredulità dei liberi pensatori, il fanatismo, la superstizione, che possono diventare perniciosi a tutti, e infine anche l'idealismo e lo scetticismo [...] Questa opposizione non deve quindi prender partito per quella ciarlieria superficialità che impropriamente prende nome di popolarità, né per quello scetticismo che fa giustizia sommaria di ogni metafisica [...] Quelli che respingono i procedimenti della critica della ragion pura, non possono avere in animo, se non di spezzare le catene della scienza e trasformare in giuoco il lavoro, in opinione la certezza e la filosofia in filodossia [08].

Via via che sfioriva la speranza e appassiva la determinazione di convertire le masse alla fede dei filosofi, i conflitti domestici occupavano lentamente ma inesorabilmente un posto centrale tra le preoccupazioni filosofiche. Adesso li si poteva svolgere anche nelle ore d'ufficio, un tempo riservate al compito di riformare il senso comune (ora nobilitato con nomi rispettabili e privi d'ogni vergogna come *doxa* o *phronesis*, per non parlare di certe denominazioni onorifiche e grondanti approvazione quali "tradizione" o "identità comune"). Oggi è raro sentire i filosofi annunciare la loro intenzione di correggere i cammini sbagliati della "gente comune". Si sentono invece sempre più spesso condannare a gran voce gli errori dei colleghi e l'urgenza di ripararli. Oggi le più accanite battaglie circa la verità e la sua vera teoria si svolgono sui fronti interni delle facoltà universitarie.

A questo ridimensionamento dei fronti si accompagna anche un sottile ma evidente cambiamento della posta in gioco nella battaglia. Se l'avversione e il disprezzo verso le altre teorie della verità non perdono nulla della loro virulenza e ben pochi filosofi rinuncerebbero a mettere in guardia, come faceva Kant, contro le fatali conseguenze derivanti dall'ignorare le loro posizioni, altrettanto non si può dire della ferocia e dell'accanimento con le quali i filosofi usavano condannare le credenze nate spontaneamente e prive del loro avallo. Oggi i filosofi - fatto paradossale alla luce della loro storia - combattono non tanto per l'unica e vera teoria della verità (unica perché vera), quanto per l'unica e vera (vera perché unica) teoria delle verità. E quando è lecito usare il concetto di "verità" al plurale, quando la pluralità delle credenze riconosciute contemporaneamente vere non è più considerata un semplice ostacolo momentaneo, ma si ritiene possibile che più credenze possano essere non solo considerate vere tutte insieme ma anche essere vere, allora le teorie della verità oggi al centro dell'attenzione dei filosofi hanno perso molto dell'antica funzione polemica contro lo status della conoscenza non-filosofica.

I compiti della ragione filosofica sembrano spostarsi dal legiferare circa la distinzione tra verità e non verità, al legiferare sulla giusta traduzione tra linguaggi separati, ognuno dei quali tiene in incubazione e verifica le proprie verità. Così Hilary Putnam [09], nella sua teoria della verità, parte dal presupposto che con mezzi umani sia impossibile raggiungere un «punto di vista divino» dal quale contemplare l'unico e solo significato dei

fenomeni; intanto Donald Davidson parla della verità ricorrendo alla categoria delle «credenze natali», considera le pratiche degli etnografi come la via reale alla scoperta dei significati e cerca risposta alla domanda «se rimanga oppure no, visto che non possiamo uscire dalle nostre credenze e dal nostro linguaggio per trovare qualche altro test diverso dalla coerenza, il problema di come possiamo avere conoscenza, e parlare di, un mondo pubblico oggettivo che non è di nostra creazione» [10].

Osserviamo che l'impossibilità di uscire «dalle nostre credenze e dal nostro linguaggio» viene qui accettata senza discussione come un «dato»; che la «possibilità di parlare di...», piuttosto che la «possibilità di raggiungere la verità sul [...] mondo pubblico oggettivo» viene qui riconosciuta come oggetto dell'inchiesta e dell'arbitraggio filosofico; che l'aggettivo "pubblico" compare in diretta concomitanza con l'attributo di "obiettività" quando si parla del «mondo come oggetto di conoscenza e di discorso». Inoltre, non solo l'obiettività ontologica non viene qui presa come condizione sufficiente di obiettività epistemica (per non parlare della loro reciproca identificazione), ma neanche si suppone che l'obiettività ontologica garantisca l'obiettività della conoscenza.

L'opera di Rorty può venire letta come l'affermazione che la narrazione liberal-progressista (whig) della storia (che rappresenta la storia come un'inarrestabile marcia dall'errore verso la verità, dall'imperversare della stupidità e della superstizione verso il regno della ragione - visione apertamente o implicitamente accettata dai filosofi moderni indipendentemente dalla loro personale ed enunciata opinione teorica su di essa) è stata scritta dalla penna dei «preti ascetici». Attingendo a Milan Kundera, Rorty parla dei figurati arazzi tessuti dai teologi, dai filosofi e da altri saggi allo scopo di coprire il trasandato e illeggibile garbuglio del destino umano con un quadro dotato di senso in quanto gradevole all'occhio. Tessevano arazzi sia coloro che si schieravano dalla parte dell'utopia del progresso, sia i loro cosiddetti oppositori in quanto autori di moderne distopie: per esempio Adorno e Horkheimer, che intrecciavano *Candide* e *Auschwitz* nello stesso modello di eredità illuminista, oppure Heidegger quando riduceva la storia della civiltà a un'inesorabile ascesa della tecnologia sospinta dalla brama di potere, ascesa che lasciava dietro di sé uno sterile e arido deserto dove il "cosa" era stato strappato ed eliminato dal "questo", mentre essenza e accidente, realtà e apparenza, oggettivo e soggettivo, razionale e irrazionale, scientifico e ascientifico si erano divisi per sempre e se n'erano andati ognuno per la propria strada.

A questa urgenza dei preti ascetici di correggere e abbellire la storia della civiltà occidentale, Rorty oppone una diversa e più complessa visione circa la natura della vita occidentale. Si tratta di una visione nella quale è difficile schierarsi dalla parte dell'utopia o del catastrofismo, ma che in compenso fa venire voglia di ripetere con Goethe: «Ah! Nel mio petto vivono due anime, l'una vuol separarsi dall'altra». Sì, tutte le cose che i filosofi ascetici avevano notato nell'avventura moderna sono effettivamente accadute, ma non sono accadute solo quelle. Sì, in effetti vediamo deserti da cui la tecnologia ha cancellato ogni vita e dove si aggirano creature impastoiate e prive di linfa vitale: però vi si odono anche voci di protesta morale, si

avverte una speranza di libertà ed eguaglianza; voci e sentimenti che, secondo Rorty, rimarranno «la più importante eredità dell'Occidente». Si tratta effettivamente di «una cultura spesso tacciata, a ragione, di essere razzista, sessista e imperialista. Ma è anche una cultura che, naturalmente, è molto allarmata dal fatto di essere razzista, sessista e imperialista, altrettanto quanto di essere eurocentrica, limitata e intellettualmente intollerante».

Secondo Rorty è questo secondo aspetto della civiltà occidentale che oggi emerge in primo piano, mentre il primo aspetto, di cui i filosofi ascetici si consideravano profeti, guardiani ed esecutori viene sempre più condannato e respinto. Oggi tendiamo a «rinunciare alle ultime tracce del tentativo del prete ascetico di sottrarsi al tempo e al caso, a rinunciare alle ultime tracce del tentativo di considerarci attori di un dramma già scritto prima della nostra entrata in scena». A quanto pare, assumiamo la «capacità cosciente di sentirci a nostro agio con una gran varietà di generi di persone differenti» e procediamo verso una «futura società immaginaria dove nessuno si sogna di pensare che Dio, la verità o la natura delle cose stia dalla sua parte» [11].

È questa la parte dell'eredità occidentale che, secondo Rorty, i filosofi ascetici hanno sminuito e sottovalutato. Estromessa dal discorso filosofico, per sopravvivere essa ha dovuto cercarsi un altro rifugio. Rifacendosi a Kundera Rorty afferma che lo ha trovato in quella grande invenzione occidentale che è il romanzo, o la finzione letteraria. Se questa affermazione di Kundera/Rorty risponde a verità, ci troviamo davanti a un paradosso: la verità della civiltà occidentale, la verità della modernità, ha trovato la sua massima espressione nelle opere di fiction, quella stessa fiction che i moderni sacerdoti e cantori della verità avevano giurato di sterminare.

La filosofia moderna si è danneggiata la vista per colpa del sacerdotale ascetismo dei filosofi, che in premio del loro autosacrificio si aspettavano il diritto alla toga professorale, considerando l'immolazione dei difetti umani il mezzo più sicuro per ottenerla. Rappresentavano la realtà che descrivevano - la realtà della loro descrizione - per mezzo del mimetismo. Avevano dichiarato guerra alla spontaneità noncurante, rifiutato diritto di residenza sul territorio della filosofia a tutto ciò che non poteva esibire un certificato di nascita rilasciato dalla ragione e si erano accuratamente tappati le orecchie per non sentire il riso sarcastico proveniente dai quartieri artistici licenziosi e noti per la loro mancanza di bon ton. Erano i plenipotenziari di mezza verità, e cercavano di estendere il loro diritto di proprietà alla verità intera (intera nonché unica, com'è nella natura della verità). Ma questa seconda metà del vero resisté ai loro attacchi e difese con energia i propri diritti, finché i litiganti si stancarono e venne a mancare un'aula di tribunale dove esaminare le loro petizioni. Come dice Kundera:

L'arte ispirata dalla risata di Dio non dipende, nella sua essenza, dalle certezze ideologiche, ma anzi le contraddice. Come Penelope essa disfa, nel corso della notte, la trama che teologi, filosofi, scienziati, hanno tessuto durante il giorno [...]. Il Settecento non è solo il secolo di Rousseau, di Voltaire, di Holbach, ma anche (e forse soprattutto!) il secolo di Fielding, di

Da questo ruolo attribuito da Kundera all'arte e accettato da Rorty, consegue che la vocazione della finzione artistica è stata, ed è, il servire da ironico e irriverente contraltare alla cultura scientifico-tecnologica della modernità, questa cultura della passione ordinatrice, delle divisioni nette, della severa disciplina e della linda univocità. In un mondo che ha giurato di raggiungere la certezza e che si fa in quattro per trasformare in carne il verbo della promessa, la finzione dei mondi alternativi creata dagli artisti impedisce che i progetti si trasformino in gabbie e le strutture in scheletri pietrificati. In un mondo dominato da una mortale paura per tutto ciò che è contingente, opaco e inesplicabile, la creazione artistica è un'incessante lezione di convivenza con l'ambivalenza e il mistero, una prova generale di tolleranza e di serenità di spirito verso i fenomeni inclassificabili e ribelli, non pienamente determinati, non del tutto comprensibili e prevedibili; è un invito a riconciliarsi con la contingenza della vita e la polifonia delle verità.

Esaminiamo adesso una diversa e quasi opposta opinione sulla finzione artistica, espressa da un altro eminente studioso di letteratura, Umberto Eco: «Leggiamo romanzi - dice Eco - perché essi ci danno la sensazione confortevole di vivere in un mondo dove la nozione di verità non può essere messa in discussione, mentre il mondo reale sembra un luogo ben più insidioso» [13].

Possiamo sentirci assolutamente certi che Scarlett O'Hara abbia sposato Rhett Butler, e si tratta di una certezza raramente riscontrabile nel "mondo reale". Indipendentemente dal fatto che accettiamo la verità del romanzo o la verità del mondo reale, in entrambi i casi dobbiamo prima - come ha ben dimostrato Willard van Orman Quine - accettare (consapevolmente o inconsapevolmente, attivamente o anche passivamente, cioè evitando di metterla in discussione) una vasta rete di premesse strettamente intrecciate tra loro. Le premesse che devo accettare per essere certo che Scarlett e Rhett si sono sposati sono relativamente poche, semplici e incontestabili; mi basta semplicemente "sospendere l'incredulità" e affidarmi all'unica e indivisa autorità di Margaret Mitchell per quanto riguarda i personaggi usciti dalla sua immaginazione.

In confronto, le ragioni per le quali credo agli storici quando dicono che Napoleone è morto nel 1821 sono, secondo Eco, molto più complesse e farraginose. Per stabilire che cosa sia vero o falso nel mondo reale, bisogna prendere una serie di difficili e quasi mai del tutto affidabili decisioni circa il grado di fiducia da prestare a certe informazioni e da negare ad altre, esplicitando chiaramente, in modo attivo o passivo, diretto o indiretto, le nostre propensioni oppure accettando per buone le premesse che conferiscono alle affermazioni provenienti da certe fonti un carattere di verità, in quanto possiedono gli attributi della correttezza.

Nella finzione artistica, sostiene Eco, cerchiamo la certezza e la sicurezza intellettuale che il mondo reale non può darci. Leggiamo i romanzi per scorgere delle forme nel groviglio informe delle esperienze vissute; giochiamo a un gioco, ma vi giochiamo per conferire un senso alla disordinata moltitudine dei fenomeni; cerchiamo un rifugio (o almeno un attimo di respiro) dall'ansia che ci assale e ci opprime ogni volta che

tentiamo di affermare qualcosa di più o meno certo a proposito del mondo. Dal ruolo attribuito all'arte da Eco risulta che i punti vinti dai mondi reali e dai mondi fittizi nel gioco della certezza sono inversamente proporzionali tra loro. Più profonda è l'incertezza che affligge il mondo reale, più alto è il valore di certezza del romanzo. Possiamo anche immaginare che Eco accetterebbe di rovesciare questa dipendenza: più il mondo reale si piega sotto il peso delle effettive o presunte certezze, maggiori sono il fascino e l'attrattiva assunti da quell'altro aspetto, che Kundera ha messo a fuoco, della realtà inventata e fittizia del romanzo: si tratta di disfare le tappezzerie artisticamente tessute e quindi di smascherare l'immagine del mondo reale appunto come un tessuto, come una tela che si può tagliare o scucire con la stessa, se non con maggiore, facilità con cui è stata cucita o tessuta. Penso dunque che le opinioni di Kundera e di Eco non contrastino tra loro ma si completino (aggiungiamo pure che sono l'una all'altra necessarie, in quanto colmano la lacuna che ciascuna delle due, presa singolarmente, si lascia dietro; solo insieme esse svelano e spiegano le complesse dipendenze intercorrenti tra arte, mondo reale e certezza. Si differenziano per l'enfasi posta su due aspetti concomitanti della finzione artistica, ognuno dei quali va accordato con una descrizione apparentemente opposta, che lo tralascia. Penso anche che questa differenza nel porre l'enfasi si spieghi meglio con la differenza tra le esperienze generazionali anziché con i contrasti tra scuole filosofiche. La lingua batte dove il dente duole: attraverso la teoria del romanzo di Kundera parla l'esperienza di una generazione cresciuta all'ombra dello stato totalitario: la più radicale e quindi la più sinistra personificazione del moderno sogno di una trasparenza cristallina del mondo, di un ordine definitivo e della totale eliminazione di tutto ciò che lo turba. Fu proprio lo stato totalitario, o totalitarizzante, intollerante di ogni diversità e di tutto ciò che è contingente, a conferire una forza emancipatrice e liberatoria alla favola del romanzo - non foss'altro perché era una favola contingente che ritraeva esistenze diverse dalla quotidianità totalitaria - o, se non altro, a evidenziare suo malgrado la molteplicità delle esistenze possibili. Eco invece parla in nome di una generazione cresciuta nel sempre più "deregolato" e polifonico mondo postmoderno. Il romanzo può aggiungere poco alla libertà del mondo, di per sé già frastornato dall'immensità delle proprie possibilità e dalla sconfinatezza (ossia dalla sostanziale imprevedibilità) di ciò che può accadere. In compenso, il romanzo può proporre un terreno relativamente durevole ai piedi vanamente in cerca d'appoggio nelle sabbie mobili di mode mutevoli, di identità che non sopravvivono alla propria costruzione e di storie che non si ancorano nel passato né continuano nel futuro. Il romanzo può anche insegnare a tirare fuori dal torrente caotico delle sensazioni temi che non si disfacciano al primo tocco, a costruire significati in un mondo privo di senso.

Contrariamente alle numerose descrizioni del postmoderno mercato di stili e opinioni, non è la presenza del diverso, tenace compagna di varie e differenti forme di vita, a mettere a dura prova la possibilità umana di comprendere il mondo (o, come ha detto Wittgenstein, di «essere certi su come agire»); non sono certo le differenze di per sé a generare le specifiche ansie e paure della postmodernità. Non c'è nulla di specificamente

postmoderno, né in genere nulla di nuovo, nel fatto di trovarsi quotidianamente faccia a faccia con il diverso e di doversi rassegnare per sempre alla sua presenza. Né il mondo moderno né quello premoderno erano omogenei; inoltre non è del tutto certo che la molteplicità di forme di vita conosciute o contemplate dalla gente premoderna e moderna, e da essa sperimentate nella vita quotidiana, fosse meno drastica o quantitativamente più limitata di quella vissuta sull'arena postmoderna. Ma gli uomini e le donne premoderni avevano i loro sistemi (diversi dai nostri) per far fronte alla sfida rappresentata dalla presenza di così numerose possibilità.

José Ortega y Gasset scoprì nelle cronache della cittadina spagnola di Briviesca una colorita descrizione dell'accoglienza offerta dagli abitanti a Bianca di Navarra nel suo viaggio per andare sposa al figlio del re di Spagna Giovanni II. Uno dopo l'altro, gli artigiani delle varie professioni sfilarono davanti alla principessa vestiti nelle uniformi e sventolando le bandiere delle loro corporazioni; dietro di loro seguivano gli ebrei con la Torah e gli arabi con il Corano. Per gli abitanti della Spagna del quindicesimo secolo, dice Ortega y Gasset, «ognuno aveva il diritto e il dovere di essere quello che era: nobile o modesto, benedetto o esecrato. Per l'uomo del quindicesimo secolo l'ebreo e l'arabo sono una realtà dotata di pieni diritti, di un rango e di un posto concreto nella pluralità gerarchica del mondo». Non molto tempo dopo, e cioè alle soglie del secolo seguente, gli ebrei e gli arabi vengono scacciati dalle terre governate dal re spagnolo; ma, suggerisce Ortega y Gasset, quell'esilio fu «un'idea tipicamente moderna. È l'uomo moderno a pensare di poter escludere determinate realtà e di costruire un mondo secondo il proprio gusto in nome di una qualche idea» [14].

L'uomo premoderno era addestrato a guardare le differenze senza emozione e ad accettare la preordinata pluralità degli esseri come parte integrante della creazione divina. Osservando una posizione del genere dalla prospettiva odierna e applicandovi i concetti di oggi, essa ci appare come un'espressione di tolleranza nei confronti del diverso; ma se di tolleranza si trattava, essa si riduceva ad augurarsi che ognuno «si attenesse al proprio genere» e che i generi si mantenessero distanti l'uno dall'altro, limitando i reciproci contatti a occasioni strettamente definite e ritualizzate; imperava una severa interdizione di malsana curiosità per ogni forma di vita diversa dalla propria. Osserviamo tuttavia che un simile modo di convivere con il diverso poteva durare solo finché esisteva un numero limitato di generi ai quali attenersi. Con l'avvento del subbuglio moderno, l'infrangere le tradizioni con le società che ne erano le portatrici, il disancorare categorie un tempo fermamente ancorate e lo sradicare le identità individuali - premoderna soluzione del problema della pluralità - si sono presto rivelati insufficienti a smussare, e tantomeno a guarire, le ansie generate dalla mancanza di orientamento.

Per l'uomo premoderno verità e realtà si fondevano in uno; entrambe erano opera della volontà divina, incarnata una volta per sempre nella forma del mondo creato. Entrambe erano date al momento della Creazione, per cui non chiedevano altro che una rispettosa contemplazione

o, al massimo, un diligente approfondimento della loro saggezza. L'evidenza del posto immutabilmente assegnato a ogni essere umano nella catena delle creature confermava la natura del mondo quale incontestabile realizzazione dell'intento divino. Le cose non stanno così nel mondo moderno, il mondo - per usare la definizione di Ilya Prigogine [15] - della «creazione permanente». Quando il proprio posto nel mondo diventa un compito individuale, qualcosa da conquistare, qualcosa che va prima guadagnato e poi consolidato e difeso, riesce sempre più difficile vedere la realtà secolare come qualcosa di "dato" una volta per sempre da un intento superumano; ciò che prima veniva autenticato a priori dalla forma del mondo creato, adesso va autenticato attraverso lo sforzo dell'autocreazione.

La legittimità delle differenze di genere preesistenti, differenze che ormai non legano più gli esseri umani "disancorati" e quindi si rivelano sempre più elastiche e mutevoli, non appare più evidente e garantita come prima; intanto sempre nuove differenze si moltiplicano senza fine proprio mentre l'eterogenea e disordinata realtà cerca di relegare nel cassetto l'ordine progettato. La distruzione o la repressione delle differenze è adesso diventata la condizione preliminare di un ordine che ancora non c'era e che si è dovuto creare: ma si è trattato di una nuova, moderna varietà di distruzione: una distruzione creativa, indistinguibile dal positivo sforzo di costruire l'ordine. Decretando il bando per i seguaci di altre fedi, il re Ferdinando inaugurò una strategia che, con maggiore o minore zelo e maggiore o minore successo, sarebbe stata applicata nel corso di tutta la storia moderna e in ogni angolo della terra raggiunto dal "processo di modernizzazione".

Questa o altre battaglie possono anche essere state vittoriose, ma nel complesso la guerra moderna contro la differenza e l'eterogeneità del mondo non si è, almeno finora, conclusa con un trionfo. La storia moderna ha portato, e le pratiche moderne continuano a portare un moltiplicarsi di divisioni e di differenze; invece di fondersi in un'unità uniforme o armoniosa, gli ordini parziali o locali che la pratica moderna è diventata bravissima a introdurre compongono un mondo sempre più pluralistico. Finché durerà il moderno sistema di vita, le pratiche moderne non perderanno forza.

I moderni metodi di affrontare l'ambivalenza prodotta da tutta questa diversità, che resiste a una chiara classificazione e non si lascia racchiudere nel quadro di un ordine costituito, continueranno probabilmente a venire applicati (anche se in un modo diverso, privatizzato e deregolato, e non più in forma di sforzo condensato, volto a incarnare nella vita un modello totale e totalizzante). Ma le odierne forme di differenza e di molteplicità di vita sono caratterizzate da qualcosa che finora né le pratiche premoderne né quelle moderne avevano dovuto affrontare (almeno non su così vasta scala): quelle pratiche non hanno mai avuto l'occasione di forgiare e aguzzare le armi contro la confusione prodotta dall'attuale novità.

L'aspetto specificamente postmoderno, e probabilmente senza precedenti, del pluralismo del mondo odierno si legge nelle esili, molli e fragili radici istituzionali delle differenze, e quindi anche nella conseguente

sfoatura, fluidità e relativa breve durata dell'identità delle differenze stesse. Se, dai tempi del "disancoramento totale" e nel corso di tutta la moderna epoca dei "progetti di vita", i problemi di identità sono principalmente costituiti nel come costruirsi un'identità e nel come costruirla in modo da darle una forma socialmente facile da riconoscere, invece gli odierni problemi di identità consistono principalmente nel come, una volta messa insieme un'identità, mantenerla il più a lungo possibile, e nel come trovarne una che sia provvista di una sia pur minima speranza di riconoscimento sociale duraturo; e quindi nel guardarsi da un'identità troppo solidamente strutturata e impossibile da trasformare quando il riconoscimento venga meno e compaiano "nuove e migliorate" ricette per fabbricarsi un'identità. Confusione e ansietà derivano non tanto dalla coesistenza di tanti diversi generi di vita, quanto dalla loro fluidità, indeterminatezza ed elusività, circostanze che ostinatamente rimandano alla fonte prima dell'incertezza e dello smarrimento dovuti all'instabilità del proprio posto nel mondo e alla mancanza di punti di riferimento affidabili, capaci di conferire una relativa stabilità e sicurezza al tentativo di autodefinizione.

Osserviamo tuttavia che l'evidente artificiosità e "derivatività" delle esistenze, il condizionamento e la convenzionalità del loro status e la loro precostruita contingenza sono le caratteristiche costitutive di ogni arte, tra cui, ovviamente, la finzione artistica; possiamo dunque affermare che, nelle condizioni postmoderne, "il mondo in quanto tale" - ciò che viene percepito e classificato come realtà - acquista sempre più i tratti tradizionalmente riservati all'universo fittizio dell'arte. Il mondo "in quanto tale" si manifesta alla gente sempre più come un gioco, o piuttosto come una serie di partite concluse ed episodiche che si succedono in una successione priva di logica, senza lasciarsi dietro conseguenze che condizionino il corso delle partite seguenti. In queste partite il mondo stesso è uno dei giocatori e non - come un tempo - l'oracolo olimpico, il tribunale supremo, il giudice severo con il quale è vietato e inutile discutere dato che, per generale ammissione, i suoi verdeti sono senza appello. Il mondo, nelle sue vesti di giocatore, si comporta esattamente come gli altri giocatori: stringe le carte al petto e adora lasciare tutti di stucco con mosse a sorpresa. Come il gioco viene vissuto da chi vi partecipa, così la vita viene vissuta da chi la usa (secondo la memorabile frase di Georges Perec) come un flusso di eventi né necessari né del tutto accidentali. Il corso di ogni partita dipende dalle carte toccate in sorte e dall'abilità delle varie mosse. Il mondo somiglia a un continuo confronto, a una continua interazione tra numerosi "artisti dell'arte di vivere", dotati di capacità e prontezza disuguali (ma impossibili da definire in anticipo).

In un mondo del genere, sperimentato quotidianamente come convenzionale, casuale, popolato da artisti e da dilettanti del gioco della vita, l'innata fragilità e indeterminatezza del destino umano smascherata dal romanziere non ci colpisce come una rivelazione, non ci sorprende né ci apre gli occhi; l'opera del romanziere perde quindi molto del potere emancipatorio e redentore attribuitole da Kundera. Quel potere serviva al romanziere per inserirlo in un mondo diverso da quello sperimentato

dall'uomo postmoderno. Era quello un mondo governato da leggi di bronzo assolute, incontestabili e (come tutto sembrava indicare) incrollabili. Un mondo che chiedeva all'individuo solo il dovere di aderire e adattarsi; l'opposizione non era solo un segno di stupidità, ma sfiorava la lesa maestà. In un mondo del genere, l'arte del romanzo offriva una valvola di sfogo alle ansie e alle scontentezze descritte da Freud in un'opera intitolata *Das Unbebagen in der Kultur*: i "disadattamenti" tipici di una società che offre ai suoi membri una vita sicura in cambio di parte della loro libertà. *Das Unbebagen in der Postmoderne* -le sofferenze, le scontentezze e le ansie tipiche del mondo postmoderno - si annidano invece in una società che offre un'espansione della libertà personale in cambio di una diminuzione della sicurezza del destino individuale. I disagi postmoderni nascono dalla libertà, non dall'oppressione. Sono quindi le altre qualità della finzione artistica, quelle citate da Eco - ossia la capacità di semplificare la frustrante complessità del mondo, il selezionare dall'infinita molteplicità di forze e di pulsioni un nucleo di *dramatis personae* afferrabile senza sforzo, il ridurre l'infinito caos della realtà a micromondi intellettualmente comprensibili e rappresentabili in modo logico, il presentare il corso disordinato degli eventi in una trama leggibile - che sembrano tagliate su misura per le ansie e i timori del mondo postmoderno: per le sofferenze e le paure di persone sconcertate dalla mancanza o dall'insufficienza di senso, dalla porosità dei confini, dall'incoerenza delle conseguenze, dal capriccio della logica e dalla fragilità delle autorità.

Nel mondo moderno, la finzione del romanzo portava a galla l'assurdo della contingenza nascosto sotto il velo dell'ordine; nel mondo postmoderno, essa tesse, traendole dalla massa degli eventi intrecciati e scompigliati, favole provviste di senso e adatte a essere narrate. Nel mondo postmoderno il rapporto tra finzione e "mondo reale" viene ribaltato. Più il "mondo reale" acquista gli attributi relegati dalla modernità al dominio dell'arte, più la finzione artistica si trasforma in un rifugio (o, più esattamente, in una fabbrica) di verità. Solo che, a differenza della verità che doveva venire portata dalla scienza, questa verità dell'arte nasce direttamente in compagnia di altre verità e lo sa fin dall'inizio. Non si tratta della verità in favore della quale spezzano lance gli ascetici teorici del vero. La verità dell'arte non garantisce niente; anzi soffre di un'insufficienza di vis polemica, non vanta procure sovrumane, è incapace di dimostrare la propria superiorità e meno che mai la propria esclusività: però non se ne preoccupa troppo, o addirittura non vi fa alcun caso. La verità dell'arte non ha orrore del plurale, non interpreta la presenza di altri significati come un'offesa al proprio senso. Sa che di sensi ce ne sono molti, che ce ne possono essere anche di più e gioisce nell'aggiungervi qualcosa di suo.

Come dice Baudrillard, agli abitanti del mondo postmoderno tutte le esistenze appaiono nella modalità della simulazione (*simulacrum*). La simulazione non va confusa con la finzione, ossia con il fingersi qualcosa o qualcuno che possiede attributi che in realtà non ha (per esempio, il pigro che si finge malato per non andare al lavoro). «Il fingere o il dissimulare non infirma il principio di realtà; la differenza resta chiara, ma è

semplicemente mascherata. Il simulare, invece, inficia la differenza tra "vero" e "falso", tra "reale" e "immaginario".» La simulazione somiglia piuttosto a un disturbo psicosomatico: dato che il paziente prova tutti i sintomi della malattia, è impossibile decidere se «sia malato oppure no» [16]. Servendoci del linguaggio heideggeriano, potremmo dire che l'aspetto più specificamente postmoderno dell'«oblio dell'essere» si esprime non tanto nel nascondere la verità dell'essere sotto la falsità delle esistenze, quanto nell'offuscare e smussare il confine tra vero e falso all'interno delle esistenze e nel negare il bisogno stesso di dare senso e sostanza alle cose. L'appropriazione e la familiarizzazione della realtà postmoderna, il poterla appunto vivere come una realtà, richiede quella «sospensione di incredulità» un tempo richiesta soltanto dall'arte. Adesso la realtà stessa è un «essere per finta» sebbene, a somiglianza delle malattie psicosomatiche, faccia di tutto per cancellarne le tracce.

Come prima, anche oggi il destino dell'arte è quello di contrapporsi alla vita e, opponendovisi, di compensare le privazioni causate dalla realtà; quindi, indirettamente, di rendere vivibile la realtà proteggendola dai distruttivi effetti delle sue tendenze. Ma nelle circostanze postmoderne il senso dell'opposizione ha subito un cambiamento e la linea del fronte si è spostata. Oggi è alla finzione artistica che tocca tirare fuori la «verità dell'esistere» dallo specifico nascondiglio postmoderno. Un compito che la finzione artistica può assolvere mettendo in mostra appunto ciò che la realtà simulante e simulata tiene nascosto: i meccanismi che eliminano dall'ordine del giorno la distinzione tra vero e falso rendendo la ricerca di senso un'attività inutile, irrilevante, improduttiva e sempre meno attraente. In un mondo imbevuto di ironia, tocca all'arte mantenersi seria e difendere la dignità della serietà contro un mondo che ne ha fatto un oggetto di scherno. Quando l'arte era l'unico santuario dell'immaginazione, dell'empatia e dell'audacia sperimentale, essa ha acquisito meriti nello strappare la maschera di untuosa solennità e di sacerdotale ascetismo dal volto severo e spesso crudele dei moderni legislatori della verità; oggi può rendere impagabili servizi ai solitari, spesso confusi e smarriti interpreti di sensi e significati. Oggi è la dimora dell'arte che offre asilo alla verità bandita dal regno del reale.

Ma le verità destinate a trovare asilo nell'arte non hanno, a parte il nome, niente in comune con la verità mandata in esilio. Rinsavite dopo le amare esperienze dell'avventura moderna, pienamente consapevoli della propria contingenza (e quindi libere dall'eredità dell'orgoglio che rendeva il loro "solo e unico" antenato un passivo strumento della moderna spinta totalitaria), non più aspiranti al monopolio come sola forma soddisfacente di realizzazione e senza più vedere nel generale consenso la misura e la conferma definitiva del proprio valore, le verità nate in seno alla finzione artistica possono (possono, non devono) colmare il vuoto lasciato nell'esistenza umana da quella realtà che fa tutto il possibile per rendere se stessa un mistero impenetrabile riservato agli oi polloi e, con l'occasione, scoraggiare coloro che vi stanno dentro dal cercare il senso di quello che fanno, togliendo loro la voglia di fare cose sensate.

10. Sulla scuola di vita postmoderna

Margaret Mead, riassumendo decenni di riflessioni sui modi di vivere di numerose popolazioni vicine e lontane, giunge alla seguente conclusione generale:

Così la struttura sociale e il modo in cui l'apprendimento è strutturato - il modo, cioè, in cui passa dalla madre alla figlia, dal padre al figlio, dal fratello della madre al figlio della sorella, dallo sciamano al novizio, dallo specialista in mitologia all'aspirante specialista - determinano, molto al di là dell'attuale contenuto dell'apprendimento, sia il modo in cui gli individui impareranno a pensare, sia come possa venire usato e condiviso il bagaglio di conoscenza, cioè la somma dei diversi campi di capacità e conoscenza, che è stato possibile ottenere intervistando separatamente ciascun membro delle società in esame [01].

L'autrice, pur non richiamandosi direttamente al concetto del deuterolearning (deutero-apprendimento, o apprendimento di secondo grado) forgiato un quarto di secolo prima dal suo compagno di vita Bateson, gli tributa comunque un omaggio, collocando al primo posto nel processo di apprendimento e di insegnamento il contesto sociale, il modo di trasmettere capacità e sapere, e attribuendogli un peso nettamente superiore al contenuto della trasmissione stessa. Se il contenuto dell'insegnamento, ossia il contenuto di ciò che Bateson chiama il proto-learning (proto-apprendimento, o apprendimento di primo grado) può essere visto direttamente, protocollato e perfino pianificato, l'insegnamento di secondo grado avviene per così dire in modo subliminale, perlopiù inavvertibile da chi vi partecipa e indipendente dal tipo di sapere trasmesso o assimilato. Nel corso di questo secondo insegnamento, di rado pienamente controllato dagli insegnanti titolati o pretesi tali, l'uomo elabora in sé capacità di vita infinitamente più importanti dei più preziosi bocconi di sapere consapevolmente serviti nel processo di proto-learning: «l'uomo acquista l'abitudine di cercare contesti e sequenze di un solo genere, piuttosto che di molti: l'abitudine di porre in un dato modo l'accento sul corso degli eventi, facendo di certe sequenze degli episodi dotati di senso» [02].

In seguito i Bateson metterà i punti sulle "i" e definirà il deuterolearning come l'«apprendere ad apprendere», presentandolo come l'indispensabile correzione dell'«apprendimento di primo grado» che, di per sé, formerebbe una mentalità fossilizzata e incapace di cambiare orientamento quando la

situazione lo richieda. Poi, molto tempo dopo, Bateson avvertirà il bisogno di sovrapporre all'insegnamento di secondo grado un apprendimento «di terzo grado» consistente nell'acquisire la capacità di modificare l'insieme delle alternative alle quali la persona si espone nel processo del secondo apprendimento. L'apprendimento di secondo grado, osserva Bateson, ha un valore di adattamento solo nella misura in cui lo studente ha il diritto di aspettarsi che i fenomeni peraltro contingenti si sistemeranno secondo una forma determinata; quindi l'utilità o la dannosità delle abitudini acquisite nel processo dell'apprendimento di secondo grado non dipende tanto dallo zelo e dai talenti di chi studia, ma dalle caratteristiche dell'ambiente nel quale vive.

Mentre i primi due gradi del processo di insegnamento sono in un certo senso conformi al genere di natura dell'uomo e accompagnano ogni tipo conosciuto di cultura, invece la situazione che esige un apprendimento di terzo grado può avere e, secondo Bateson, spesso ha, conseguenze patologiche, che conferiscono alla personalità tratti schizofrenici.

Della postmodernità possiamo dire che essa ha innalzato a rango di norma ciò che, alla fine della sua vita, Bateson vedeva ancora, o meglio presentiva, come un'anomalia: una condizione malsana e contrastante con l'attrezzatura evolutiva propria del genere umano. L'uomo postmoderno non può fare a meno del terzo grado di apprendimento. Non può più dire, come l'eroe shakespeariano: «C'è del metodo in questa follia» [03].

Se spera di scovare un disegno logico nel groviglio degli eventi casuali, resterà amaramente deluso. Se le abitudini che ha elaborato sono predisposte alla ricerca, e quindi anche all'esistenza di un tale modello, lo aspettano solo guai e dispiaceri. L'uomo postmoderno deve quindi mirare non tanto a rintracciare una logica nel caos degli eventi e qualche forma geometrica nell'accozzaglia di macchie, quanto invece a conoscere l'arte di smontare o sparpagliare le forme a comando, senza scrupoli e in un colpo solo; l'arte, cioè, di comportarsi nei confronti dell'esperienza come un bambino che giochi con il caleidoscopio. Il successo dell'uomo postmoderno nella vita dipende dalla sua rapidità nello sbarazzarsi dei modelli, piuttosto che nell'acquistarne. La cosa migliore per l'uomo sarebbe di sgombrare definitivamente la propria mente dalla necessità di formarsi modelli. La consuetudine acquisita durante l'insegnamento di terzo grado è quella di fare a meno delle consuetudini.

Mead, consapevole dell'onnipresenza dell'apprendimento di secondo grado, ha comunque tratteggiato il processo dello studiare e dell'insegnare come una trasmissione di conoscenza "da - a": da madre a figlia, da maestro ad allievo, da stregone ad apprendista stregone. In questo quadro, a ogni briciola di sapere sono apposti gli indirizzi del mittente e del destinatario. L'unica a non essere prevista nel quadro è l'eventualità di una situazione dove non sia chiaro chi è il maestro e chi lo studente, chi possiede il sapere e chi lo deve acquisire, quale sia il sapere degno di venire appreso e quello invece da evitare; in altre parole, non è prevista né una situazione priva di struttura, né quella, apparentemente opposta ma identica negli effetti, dotata di un eccesso di strutture: si tratta di una situazione sottoposta a tali, tante e così scoordinate pressioni strutturatrici da far sì che, in un certo

senso, le strutture si cancellino e si annullino a vicenda.

È una situazione pittorescamente descritta qualche tempo fa da Cornelius Castoriadis. Dopo aver affermato che «la società democratica è un'immensa istituzione pedagogica, una fabbrica di continua autoeducazione dei cittadini», e che la democrazia non può esistere in nessun'altra forma, dato che «deve sempre richiamarsi alle azioni trasparenti e all'illuminata opinione della massa», Castoriadis osserva che «oggi si verifica una situazione esattamente contraria»:

I muri della città, i libri e gli spettacoli educano - ma oggi soprattutto diseducano (miseducate) - i cittadini. Paragonate l'insegnamento che i cittadini ateniesi (donne e schiavi compresi) ricevevano dalla rappresentazione delle tragedie, con il tipo di conoscenza oggi consumata dallo spettatore di trasmissioni quali "Dinasty" o "Chi l'ha visto?" [04].

Mi rendo perfettamente conto che in quanto ho detto finora gli ascoltatori non scopriranno niente che già non sappiano. Sto infatti parlando alla presenza di un dotto consesso di pedagogisti e filosofi dell'educazione, i cui lavori - sia quelli già pubblicati, sia quelli in preparazione - passeranno alla storia delle scienze pedagogiche sotto l'onorifica insegna della "Scuola di Poznan, Torune Danzica". I problemi cui finora ho accennato sono già stati ampiamente analizzati, molto meglio di quanto io possa fare, negli scritti di Zbigniew Kwiecinski, Zbyszek Melosik, Tomasz Szkudlarek e Lech Witkowski. Essi mi hanno insegnato molto; nei loro lavori ho trovato non solo una lucida e penetrante analisi delle situazioni nelle quali oggi i pedagogisti devono operare, ma anche concreti tentativi di formulare finalità educative e istituire mezzi studiati sulla misura della nuova, postmoderna, condizione umana. Tutti insieme, costoro mi hanno permesso di riflettere su che cosa significhi, nelle condizioni attuali, l'«educazione emancipatoria» (Melosik) o l'«educare per la libertà» (Szkudlarek). Le considerazioni che seguiranno, Signori, sono nate per effetto del Vostro influsso. Vi prego di considerarle come un riassunto delle riflessioni suscitate dalla lettura dei Vostri lavori; una semplice glossa, il commento apposto non da un pedagista di professione, ma da un osservatore a latere, sociologo per titolo e più ancora per temperamento, alle questioni di cui professionalmente, e con così rilevanti risultati, Vi occupate. Si tratta oltretutto di una raccolta di pensieri non certo sistematici e ben lontani dal soddisfare non solo gli ascoltatori ma anche lo stesso autore.

Desidero cominciare da due caratteristiche dell'esistenza postmoderna, a mio avviso responsabili dei disagi della pedagogia odierna.

La prima è l'aprirsi di ogni "ambiente pedagogico" e il reciproco mescolarsi degli ambienti. Nei tempi premoderni e per la maggior parte della storia moderna, l'ambiente pedagogico (inclusi anche, come suggerisce Castoriadis, i muri della città, gli spettacoli e gli accadimenti) era, dal punto di vista dell'"oggetto dell'educazione" o di ogni categoria di oggetti, chiaramente delineato e accuratamente separato dagli altri.

Di solito l'ambiente pedagogico restava racchiuso all'interno del villaggio o del quartiere cittadino; il flusso delle comunicazioni interambientali era

esile; una certa breccia in quel muro la producevano i libri, ma erano accessibili solo a una minoranza, pochi vi ricorrevano e meno ancora riuscivano a trarne profitto. Per la maggior parte degli umani oggetti pedagogici, il prete e il maestro erano le uniche finestre sul mondo, gli unici trasmettitori di informazioni extrambientali nonché mediatori di una cultura più vasta. Ogni programma educativo poteva quindi avere il proprio destinatario e assumere nei suoi confronti un atteggiamento monopolistico. Per gli ambienti educativi orientati su basi locali e divisi per categorie, i mezzi di trasmissione di massa furono ciò che le trombe di Giosué erano state per le mura di Gerico. Le pareti divisorie tra le enclaves pedagogiche crollarono, e assieme a esse sparì la possibilità di dirigere il processo di studio, la scelta pianificata degli influssi educativi e dei programmi di insegnamento guidato. Per farla breve, svanì la possibilità di controllare efficacemente l'ambiente da educare quella possibilità che finora era stata alla base di ogni teoria e strategia pedagogica.

L'immaginazione pedagogica dei tempi del moderno Sturm und Drang non oltrepassava l'ideale di chiusura e controllo accuratamente descritto da Foucault; una continua e implacabile sorveglianza visiva e un terreno abbastanza esiguo da poterlo sempre tenere d'occhio erano a quei tempi la condizione sine qua non di ogni controllo sociale, e quindi di ogni guida del comportamento umano. Nessuno ha mai espresso questo ideale in modo chiaro e trasparente (poiché a nessuno esso sembrò mai tanto prossimo a realizzarsi) quanto gli scalmanati legislatori della rivoluzionaria Convenzione francese, decisi a buttare nella spazzatura tutto quello che avevano trovato e a ricominciare la storia da zero. Non vedevano l'ora di dare il via al nuovo corso: visto che bisognava comunque ripartire da capo, non c'era motivo di traccheggiare; il rimandare a domani la nascita dell'"uomo nuovo" non si spiegava se non come una congiura dell'oscurantismo e delle forze controrivoluzionarie alleate contro il progresso. Le varie leggi sull'educazione nazionale si accavallavano una sull'altra, una più radicale e audace dell'altra nessuna soddisfaceva le ambizioni sempre crescenti, ognuna veniva accusata di mancare di coraggio e finiva abrogata a favore di un'altra ancora più ardita, prima di riuscire ad arrivare alle prefetture provinciali e diventare esecutiva.

Quello che comunque appare interessante dal punto di vista delle nostre considerazioni, è l'assoluto silenzio di tutti i vari decreti in merito al contenuto dell'insegnamento. Gli autori delle leggi, quasi fossero coscienti del *dictum* di MacLuhan sui mezzi di trasmissione che sono essi stessi il messaggio, si occupavano soltanto del regime, delle condizioni nelle quali l'insegnamento doveva effettuarsi, non della sua sostanza. Dobbiamo allo sforzo gigantesco di Bronislaw Baczko la raccolta dei frutti del pensiero pedagogico rivoluzionario francese. Ecco una manciata di esempi, scelti alla rinfusa dalla raccolta da lui pubblicata [05].

Il progetto educativo nazionale redatto da Lepeletier e presentato alla Convenzione dallo stesso Robespierre, probabilmente per sottolinearne l'importanza, si interessava esclusivamente alla struttura dell'ambiente pedagogico; esponeva nei particolari le regole del regime scolastico; voleva che tutto quanto riguardava la vita degli allievi fosse trasparente, che gli

educatori li tenessero per tutto il giorno sotto osservazione e che nessun particolare della loro vita sfuggisse alla regolamentazione. Gli allievi - sosteneva Robespierre - saranno:

Sempre a portata di vista, sempre sottoposti all'osservazione di qualcuno; ogni ora avrà il suo impiego: il sonno; l'alimentazione, il lavoro, l'esercizio, il riposo; l'ordine di vita sarà regolato in modo sempre uguale [...] Un salutare e uniforme regolamento stabilirà ogni particolare, e la facilità a eseguirne le prescrizioni garantirà buoni risultati [...] [Creeremo] una nuova razza di individui forti, laboriosi, amanti dell'ordine e disciplinati, separati come da un muro invalicabile, da ogni contatto impuro con i pregiudizi del nostro vecchio genere.

In che cosa dovesse consistere tale isolamento veniva spiegato in modo ancora più particolareggiato nel successivo progetto della struttura educativa, presentato poco dopo alla Convenzione da Barère:

L'educazione repubblicana verrà raggiunta con l'aiuto dell'esperienza desunta dall'ordine trasparente di una controllata eguaglianza e da puri e durevoli costumi; con l'aiuto della divisione degli allievi, secondo il sistema metrico rivoluzionario, in migliaia, centinaia e decine; grazie all'assegnazione, mediante l'estrazione a sorte, delle funzioni di decurioni, centurioni e milari; grazie al divieto per gli allievi di possedere un solo centesimo di denaro proprio [...] Ai discepoli sarà proibito di venir avvicinati a meno di dieci passi, anche quando converseranno con i propri genitori.

Per usare il linguaggio di Bateson, agli autori delle leggi premeva soprattutto l'insegnamento di secondo grado: l'influsso educativo di un ambiente accuratamente pianificato dove il sapere viene trasmesso e assimilato piuttosto che il sapere in sé o addirittura la premurosa scelta di informazioni che esso deve contenere. La scuola doveva essere prepubblicana", nel senso che doveva preparare i suoi allievi alla vita repubblicana. E, per adempiere a questa funzione, la scuola doveva essere una miniatura del "mondo adulto": una miniatura dove le caratteristiche ideali di tale mondo si potessero realizzare ed evidenziare in modo più completo e con più nettezza che non nella società allargata, tanto più difficile da sorvegliare quanto più vasta. L'ideale pensato per la nazione come insieme, ma realizzato compiutamente e senza compromessi nella scuola, si esprimeva soprattutto nella regolamentazione di ogni minimo particolare. Niente poteva essere abbandonato al destino, niente lasciato a se stesso, niente affidato al capriccio degli allievi. Ogni istante della vita doveva avere un significato prestabilito, ognuno di essi doveva servire a qualcosa di socialmente importante, in modo da far assimilare agli allievi il principio significante: servire le cose importanti. Occorreva quindi controllare anzitutto i canali di comunicazione.

L'educatore, guardiano delle regole vigenti, doveva essere anche l'unica fonte di sapere. L'ammaestramento alle abitudini di vita, la trasmissione delle informazioni e la produzione delle capacità pratiche dovevano confluire in un unico processo, gestito e controllato dagli stessi insegnanti-educatori-guardiani.

Per usare la definizione di Jean-Marie Benoist, i legislatori della Convenzione rivoluzionaria erano in preda al delirio della carte blanche, delirio caratterizzato da un'estrema impazienza, dal bisogno irrefrenabile di fare tutto in una volta, da un'assoluta certezza del fine da perseguire, dall'indifferenza per i costi e dalla tendenza a pronunciare senza esitazioni ad alta voce professioni di fede che persone dai medesimi orientamenti, ma più moderate, si sarebbero trattenute dal pronunciare pubblicamente, oppure avrebbero corredato di riserve.

La gioventù proclama spesso a gran voce ciò che l'età matura realizza senza parlarne. Vista dalla prospettiva dell'era moderna, la gioiosa creatività della Convenzione era nel tempo stesso ingenuamente giovanile e giovanilmente sincera. Ma quei principi, spinti all'assurdo dai visionari della Convenzione, dovevano - in forma più mitigata - guidare quasi tutta la pedagogia moderna. Anche certe loro scoperte sono rimaste parte del nostro patrimonio comune: per esempio, che gli esiti pedagogici vengono decisi, più che da ogni altro fattore, dal sistema entro il quale gli individui vivono e crescono e dal modo in cui sperimentano tale sistema; insomma si può influire consapevolmente su tali effetti solo tenendo saldamente il sistema sotto controllo.

Oggi questa condizione che regola l'effetto educativo dell'ambiente non viene esaudita. Oggi la conoscenza è extraterritoriale; le stesse informazioni, trasmesse nello stesso modo, sono accessibili a tutti, indipendentemente dal luogo di residenza e dall'appartenenza di gruppo; il confrontarsi con esse non richiede alcuna condizione preliminare, neanche il superare la soglia dell'alfabetizzazione. Le fonti del sapere sono ovunque e in nessun luogo; in nessun luogo, nel senso che sono venuti a mancare i luoghi privilegiati provvisti del monopolio della conoscenza affidabile e degna di essere posseduta; ovunque, nel senso che, in questa mancanza di fonti privilegiate del sapere (o, in altre parole, di fonti del sapere privilegiato), ogni unità di informazione, indipendentemente dal contenuto e dalla provenienza, vale quanto le altre. In realtà l'unire in una sola persona e in un solo luogo educazione, addestramento e insegnamento, aspetti uni e trini dell'istruzione, è esistito solo nei progetti degli utopisti senza mai realizzarsi nella vita; oggi tuttavia la reciproca separazione e l'autonomia delle funzioni appare evidente e viene quasi universalmente riconosciuta come un fatto compiuto e irrimediabile. Mezzo secolo fa, riflettendo sulla pratica dell'educazione moderna, Bateson concordò con l'osservazione di Mead circa il fatto che «esiste una discrepanza - una discrepanza fondamentale - tra l'«ingegneria sociale», manipolazione della gente allo scopo di raggiungere una società programmata a priori, e gli ideali della democrazia, "valore superiore e responsabilità morale della persona umana individuale"» [06]. Bateson accenna alla «tragedia» che di solito si verifica ogni qual volta «gli uomini dichiarano che "il fine giustifica i mezzi", quando si tratti di realizzare il regno di Dio o qualche altro progetto di paradiso in terra». Essi ignorano il fatto che «gli strumenti della manipolazione sociale non sono martelli o giraviti... Nella manipolazione sociale i nostri strumenti sono persone, e le persone apprendono e acquisiscono abitudini più sottili e penetranti dei trucchi che il

personificatore insegna loro» [07]. Gli educatori dicono una cosa, ma il modo in cui la dicono e l'ambiente nel quale la dicono affermano tutt'altro. Non si tratta di un errore né di cattiva volontà da parte loro. Sono le innate aporie del progetto moderno che si riflettono come in uno specchio nel ruolo, lacerato dalle contraddizioni, dell'insegnante/educatore.

Scopo generalmente riconosciuto dell'educazione moderna era quello di formare un uomo adatto alla vita "repubblicana", come dicevano i legislatori della Convenzione, o alla vita "democratica", come dicevano quelli che da loro hanno ereditato il potere. Per poter vivere in quel modo, l'uomo doveva possedere la capacità della libera - ma anche ragionevole - scelta, assumere la responsabilità delle sue azioni e un atteggiamento creativo nei confronti del mondo. Tali infatti erano gli insegnamenti che fin dall'infanzia gli prodigavano genitori, insegnanti e superiori. Ma tutte le esperienze attinte dalle circostanze in cui questi insegnamenti si diffondevano, spingevano l'uomo nella direzione esattamente opposta. Gli insegnavano a nascondersi dietro alle scelte altrui, in particolare dietro alle scelte più potenti di lui; a cedere la responsabilità a chi sa meglio e può di più; a cercare la sicurezza della routine piuttosto che il rischio della creazione. Da qui appunto nasceva la divergenza che lasciava perplessi e inquieti Mead e Bateson.

L'odierna situazione pedagogica è lacerata da contraddizioni non certo minori: tuttavia si tratta di contraddizioni di un genere diverso da quelle di una volta. Come prima, anche ora le incoerenze che paralizzano il processo educativo non sono frutto di errori o ignoranze dei pedagogisti. Come prima, esse rispecchiano in miniatura le aporie della società dove si svolge l'educazione. L'odierna situazione pedagogica globale, controllata solo in piccola parte dai pedagogisti di professione ma che influisce in modo decisivo, mediante l'apprendimento di secondo e terzo grado, sulla forma e sulle predisposizioni umane, non solo induce alla libertà di giudizio e di scelta, ma in un certo senso vi costringe: condanna gli uomini ad assumere decisioni sotto la propria responsabilità. D'altro canto rende anche estremamente difficile l'approfittare di tale libertà per costruirsi una "personalità provvista di giroscopio", autoguidata e autoregolata.

La "rivoluzione pedagogica" che ha accompagnato la nascita della società moderna si è svolta nei paesi dell'Europa occidentale tra il XVI e il XVIII secolo, anche se poi le è occorso un altro secolo perché i suoi frutti giungessero a completa maturazione. La rivoluzione consisté in tre profonde trasformazioni: nell'evidenziare una certa parte del processo vitale come "periodo dell'immaturità", irto di particolari pericoli tuttavia caratterizzato anche da suoi peculiari bisogni, esigenti un regime e procedure specifici; nella separazione spaziale di coloro che di tali procedure erano oggetti e nell'affidarli alle cure di una categoria a sé di specialisti; infine, nell'addossare alle famiglie la responsabilità di una particolare supervisione per un vantaggioso e positivo processo di maturazione.

Come ha osservato Philippe Ariès [08], non solo le tele più popolari di Brueghel, ma tutte le testimonianze iconografiche concordano nel mostrare che, fino all'intero XVI secolo, in Europa il bambino veniva considerato

come un "adulto di taglia minore". Nel bambino non si vedeva niente di particolare, eccetto la muscolatura più debole e una minore presenza di spirito. I bambini presenziavano a tutte le attività compiute dagli adulti. Non esisteva il concetto della stanza dei bambini né di una camera da letto separata per i genitori. Non esistevano giochi riservati agli adulti e giochi da bambini. Il mondo degli adulti non aveva segreti per i bambini. Il non prendere in considerazione la differenza generazionale si manifestava anche a livello simbolico: non esistevano segni culturali che indicassero uno status speciale del bambino. I bambini indossavano di solito gli abiti smessi dai familiari maggiori di loro e se, nelle famiglie più abbienti, veniva loro cucito qualche vestito su misura, esso copiava per filo e per segno la moda adulta del tempo.

Tutto ciò cominciò a cambiare più o meno dalla metà del XVII secolo, prima negli strati sociali più alti e poi, gradualmente - per osmosi, imitazione, concorrenza interclassista o ricaduta culturale - anche in quelli più bassi. Nelle case si riservarono aree alle quali i bambini non avevano accesso e dove gli adulti praticavano attività vietate agli occhi infantili; ai bambini si dedicarono un regime di vita separato e occupazioni studiate solo per loro; si cominciò a vestirli in modo diverso, sottolineando il loro status inferiore e il regime più severo a essi riservato, mediante indumenti che imitavano l'abbigliamento delle classi inferiori (per esempio i pantaloni, in quel tempo indossati dagli artigiani) oppure le vesti femminili.

Secondo Ariès e altri studiosi dei cambiamenti di costume [09], dietro al nuovo modo di trattare i bambini stava la "scoperta" del bambino come una creatura provvista di suoi particolari ed esclusivi attributi. Tale scoperta era la stretta conseguenza del nuovo modo di vedere la realtà sociale, secondo il quale la "maturazione", come ogni altro processo, non è e non può essere un processo naturale, e quindi non può essere lasciato alla natura. Bisogna creare per il bambino un mondo a parte e, soprattutto, isolare spazialmente e temporalmente questo mondo da quello degli adulti. Bisogna anche prolungare il più possibile la permanenza dentro di esso; insieme all'idea positiva della maturazione sotto controllo, si affaccia il concetto negativo della "maturazione precoce", chiaramente connessa a una connotazione patologica. Il bambino viene visto come una creatura fragile e bisognosa di cure particolari: innocente ma, proprio a causa della sua innocenza, esposto al pericolo della "corruzione" e incapace di far fronte al pericolo da solo. Il bambino non può resistere con le sue sole forze alle tentazioni di cui è pieno il mondo degli adulti e, per poter crescere, ha bisogno dell'aiuto degli adulti, ma soprattutto del loro controllo: una supervisione pianificata, mirata a sviluppare la ragione del bambino come una specie di guarnigione lasciata dal mondo degli adulti nell'interno della sua personalità. Tutto ciò riguardava soprattutto l'ambiente studiato apposta per la permanenza del bambino. La cosa principale era comunque quella di non lasciare nessuna età fuori di questo ambiente organizzato su misura e sempre supervisionato.

Come afferma Joseph F. Ketts riferendosi a tutte le sfere sociali eccettuate l'aristocrazia e la borghesia ricca, ancora all'inizio del XIX secolo

«l'ambiente a diretto contatto con i giovani era quasi sempre casuale e privo di strutture, anziché pianificato e regolato» [10]. Tale stato di cose cominciò tuttavia a essere considerato sempre più inammissibile: quanto maggiori fossero l'ordine e la struttura, quanti più aspetti dell'ambiente fossero messi sotto controllo, quanta più parte della vita infantile fosse inserita in un "ruolino quotidiano", meglio sarebbe stato. Collocare i bambini delle classi inferiori sotto la vigilanza del capomastro di una fabbrica era universalmente considerato un salutare intervento educativo; occorreva ora tenerli "lontani dalla strada", ambiente per definizione fuori controllo, durante le poche ore in cui l'occhio del capomastro non vigilava. Da qui il movimento delle scuole parrocchiali domenicali, largamente introdotte non tanto con intenti didattici, quanto per tenere lontane dal male creature soggette alla corruzione.

Esisteva una categoria di adulti potenzialmente in possesso dei migliori titoli per controllare il processo di maturazione attraverso una minuziosa organizzazione dell'ambiente e l'accesso quotidiano a ogni aspetto della vita dei bambini: i genitori. Oggi il ruolo cruciale dei genitori e dell'ambiente familiare nel processo educativo ci appare ovvio, ma agli albori dell'era moderna esso era a malapena un miraggio baluginante all'orizzonte, un fine da raggiungere. La famiglia non era considerata particolarmente affidabile quando ancora la corporazione - la società relativa al luogo, al rango e al mestiere - si prendeva cura di integrare e riprodurre l'ordine sociale, e quando la reciproca sorveglianza tra vicini era il principale, e di solito sufficiente, mezzo di controllo sociale. I figli dei nobili si conquistavano gli speroni di cavaliere prestando servizio lontano dalla loro casa natale; i figli di capomastri e mercanti diventavano a loro volta capomastri e mercanti facendo gli apprendisti in città lontane da quella di nascita. A partire dal XVIII secolo, maestri salariati e accademie per i figli dei nobili, seguite a ruota da scuole con collegio per i rampolli dell'alta borghesia cominciarono a sostituire i castelli, i laboratori e gli uffici di altra gente, ma tale processo, di per sé, non bastava ancora a porre la famiglia nel centro della funzione educativa. Altri processi paralleli ostacolavano l'assunzione di tale ruolo: con la separazione tra casa e lavoro - tra la sfera degli interessi e il luogo dove guadagnarsi la vita - i contatti personali tra padre e figli diventavano ancora più rari di prima. Per quanto riguardava le classi inferiori, povere o del tutto prive di mezzi, ancora nella metà del XIX secolo era difficile parlare di famiglia e di vita familiare; sia il padre sia la madre trascorrevano la giornata fuori di casa per guadagnarsi il pane; anche dai bambini ci si aspettava che, già in tenera età, facessero la stessa cosa.

Il chiudersi della famiglia dentro la casa natale, l'isolarsi dal resto del vicinato, il creare una fitta rete di rapporti parentali intimi ed emotivamente intensi, l'assumersi da parte della famiglia il ruolo di principale referente nel processo educativo, non fu quindi un processo naturale né tanto meno spontaneo. Il trasformarsi della famiglia in "vasi capillari" del sistema sociale di controllo e regolamentazione, minuziosamente analizzato da Foucault, richiedeva molteplici interventi legislativi, una pressione sociale coordinata e un intenso propagandare le

nuove forme di intima convivenza. La riorganizzazione dello spazio e del sistema di controllo sociale attraversava vari fronti e vi coagivano numerosi fattori fino a quel momento non coordinati, talmente numerosi da non poter essere citati in questa sede. Mi concentrerò quindi (ispirandomi in questo caso ai lavori di Foucault) su uno solo dei molti fattori della riorganizzazione: la ridefinizione sociale del sesso e dei partner sessuali.

Levin L. Schücking, nel suo studio, oggi diventato un classico sul formarsi della famiglia moderna, ha esaminato il nascere del modello culturale dell'amore coniugale e, in particolare, la mobilità dell'impulso sessuale al fine di cementare un'unione duratura e un nucleo familiare. L'amore coniugale non si riduceva a un sentimento romantico capace, per sua natura, di suscitare nell'amante uno stato di ebbrezza voluttuosa, solo per lasciarlo prima o poi immergersi nuovamente nelle banali faccende quotidiane. L'amore coniugale significava una sublimazione di tutto l'essere, trasformava persino le questioni più comuni e ordinarie; da esso i partner traevano la coscienza di poter fare affidamento uno sull'altro e di poter sempre contare sull'appoggio dell'altro per quanto riguardava il proprio rispetto e la propria dignità.

Schücking considera una metafora particolarmente felice di tale concetto il paragone, uscito nella metà del XVII secolo dalla penna di Daniel Rodgers, della coppia coniugale a due persone che tagliano un tronco d'albero con una grossa sega: «ciascuno dei due dipende completamente dall'abilità dell'altro». Ma non si trattava solo di segare alberi o di altre simili banalità. Marito e moglie erano anche "compagni di viaggio" nel pellegrinaggio terreno verso l'eternità, quindi dovevano aiutarsi a vicenda per reprimere gli impulsi peccaminosi ed evitare le varie trappole del male [11].

Come ha chiarito Foucault nel suo studio rivelatore sulla storia della sessualità, il sesso in tutte le sue manifestazioni, sia quelle conosciute da sempre sia quelle recentemente scoperte o costruite, serviva all'articolazione dei nuovi-moderni meccanismi di potere e di controllo sociale. I discorsi medici e pedagogici del XIX secolo costruirono in pieno il fenomeno della "sessualità infantile" che poi, ex post sarebbe divenuto la pietra angolare della psicoanalisi freudiana. Il ruolo centrale in tale articolazione lo assumeva il panico suscitato dalla tendenza dei bambini a masturbarsi, vista simultaneamente come inclinazione naturale e come malattia, come vizio inestirpabile e come pericolo dalle conseguenze patologiche addirittura incalcolabili. I bambini andavano difesi con tutte le forze dalla tentazione dell'onanismo; ma per farlo, bisognava informarli circa l'esistenza del fenomeno, subodorare la presenza di esso in ogni cambiamento d'espressione del fanciullo, subordinare il regime della vita infantile alla necessità di vigilare incessantemente sul pericolo e di interpretare sia i diritti sia i doveri infantili secondo le categorie dei sintomi di tale minaccia. Attorno alla lotta contro la minaccia dell'onanismo si costruì un meccanismo completamente nuovo di minuzioso controllo parentale, medico e pedagogico. Come dice Foucault:

«Il controllo della sessualità infantile prende di mira [l'obiettivo - N.d.T.] attraverso una diffusione simultanea del proprio potere e dell'oggetto sul

quale si esercita»; l'incoercibilità della tentazione onanistica giustificava il rigore del controllo.

Dovunque [questi piaceri, N.d.T.] rischiavano di manifestarsi, si sono installati dispositivi di sorveglianza, posti tranelli per costringere alla confessione, imposti discorsi inesauribili e correttivi; si sono messi in allarme i genitori e gli educatori, insinuato in loro il sospetto che tutti i bambini siano colpevoli, e la paura di essere essi stessi colpevoli se non li sospettano abbastanza, li si è tenuti in guardia dinanzi a questo pericolo ricorrente; si è prescritto la loro condotta e ricodificata la loro pedagogia; nello spazio familiare sono stati ancorati i punti d'innesto di tutto un regime medico sessuale. Il "vizio" del bambino è più un supporto che un nemico.

Osserviamo che il tipo di sorveglianza e di controllo messo in atto, e mantenuto in vita dal panico che la masturbazione infantile suscitava, si intonava perfettamente alla generale tendenza del moderno potere "panottico". Anzi era a tal punto sintomatico di tale tendenza, che lo si poteva usare come campione per studiare le caratteristiche generali dei moderni meccanismi di creazione dell'ordine sociale.

Più che dei vecchi divieti, questa forma di potere ha bisogno per esercitarsi di presenze costanti, attente, curiose anche; presuppone una prossimità, procede attraverso esami ed osservazioni insistenti; richiede uno scambio di discorsi, tramite domande che estorcono confessioni e confidenze che vanno al di là delle richieste. Implica un approccio fisico ed un gioco di sensazioni intense.

Il sesso si adattava a questo scopo meglio di qualunque altro aspetto o processo vitale della personalità umana. Naturale e nello stesso tempo contronatura, inevitabile ma irto di rischi, desiderato ma pieno di pericoli e, soprattutto, onnipresente, universale, ignaro e insofferente di eccezioni alla regola, il sesso si adattava a un potere totale e onnipervasivo, fatto per amministrare la produzione sociale del corpo e della mente umana: mens sana in corpore sano. Foucault parla dell'"utilizzazione" del sesso per sostenere le gerarchie del potere e del controllo; talvolta usa persino metafore militari, paragonando i vari vizi sessuali sciorinati nel discorso medico-pedagogico agli assetti sviluppati nei preparativi per la battaglia e nel suo successivo svolgimento [12].

Il sesso costituiva l'infallibile materiale costruttivo per numerosi frammenti della moderna struttura sociale. Lo si usava soprattutto per la costruzione dei sottili "vasi capillari" domestici i quali, malgrado le esigue dimensioni, risultavano decisivi per il successo di tutta l'impresa, in quanto estendevano la sorveglianza e l'influsso dell'addestramento disciplinare agli individui non sottoposti alla diretta influenza delle principali istituzioni panottiche, ossia le fabbriche e l'esercito. Nel sistema sociale del potere, la famiglia era il campo d'addestramento destinato soprattutto alle donne e ai bambini. Che tale aspetto non riguardasse il capo famiglia, colui che guadagnava il pane ossia il padrone di casa, veniva confermato dal modo in cui la sessualità maschile si articolava.

Se la naturale predisposizione delle donne all'isterismo e quella dei bambini alla masturbazione invocavano la chiusura di entrambi in uno

spazio sorvegliato e sempre ispezionabile, giustificando continui controlli e cure mediche, il concetto dell'innata tendenza maschile alla poligamia e al rapporto sessuale con più donne postulava invece uno spazio più vasto di quello familiare come pure il diritto ad avere segreti e spazi autonomi non controllati dagli altri membri della famiglia. La sessualità maschile sottolineava e nel tempo stesso giustificava il fatto che il vero posto dell'uomo stava nel mondo extrafamiliare. In un certo senso essa poneva l'uomo, all'interno della famiglia, sullo stesso piano di un capomastro di fabbrica o di un sergente dell'esercito. E la famiglia, l'anello più piccolo del sistema sociale panottico, integrata e completamente mantenuta, non era molto diversa da una squadra di operai o da una compagnia militare.

Secondo il concetto sviluppato da Edward Shorter in *Famiglia e Civiltà* [13], a partire dalla metà del corrente secolo il mondo occidentale attraversa la "seconda rivoluzione sessuale". Più o meno, essa consiste nello smantellamento di tutto ciò che la prima rivoluzione, poc'anzi descritta e iniziata alla fine del XVII secolo, aveva lasciato in eredità. Oggi avviene una sistematica demolizione del "nido familiare", il cui correlato culturale è lo strappare via il velo romantico dall'amore erotico svelandone la nuda e cruda sostanza sessuale. Osserviamo tuttavia che, a dispetto delle popolari ma erronee credenze, la trasformazione in atto da mezzo secolo non corrisponde alla cosiddetta "emancipazione sessuale": la fine della "funzionalità" dei rapporti sessuali, la liberazione del sesso dai pesanti gravami che gli imponevano le non meritorie funzioni socio-culturali, a esso estese nell'epoca moderna classica. Il sesso ha tuttora una funzione da svolgere, anch'essa strumentale, con la differenza che la funzione è cambiata e il sesso è diventato lo strumento di un altro processo.

Come nel caso della prima rivoluzione sessuale, anche ora le trasformazioni della sfera sessuale non sono un episodio isolato, ma parte di un cambiamento più generale. Per duecento anni la rivoluzione sessuale è stata un elemento costruttivo del panottico sistema di integrazione e di controllo sociale; oggi la seconda rivoluzione è a sua volta un aspetto della demolizione di tale sistema: quel processo che nei miei lavori ho definito di deregolazione, di privatizzazione e di marketing del controllo sociale, dell'organizzazione dello spazio sociale e dei cosiddetti problemi di identità. La seconda rivoluzione sessuale può anche essere vista come parte integrante del passaggio dal modello dell'"operaio-soldato" alla coltivazione del modello del "collezionista di sensazioni", da me in altra sede descritto.

Se per effetto della prima rivoluzione sessuale il sesso si era trasformato, in linea generale, in uno strumento per costruire strutture sociali durature ed estensioni capillari del sistema di controllo sociale, oggi invece il sesso serve alla progressiva atomizzazione sociale; se la prima rivoluzione associava la sessualità all'assunzione e all'osservanza di un obbligo, la seconda lo ha spostato nella sfera delle esperienze collezionate; se la prima rivoluzione poneva il sesso come misura del conformismo nei confronti delle esigenze sociali, la seconda lo ha trasformato in un criterio di "adeguatezza" e di "efficienza fisica", i due principali ideali su cui si concentra l'attenzione del raccoglitore e collezionista di sensazioni.

Un aspetto del processo qui descritto risiede nel districare

accuratamente il sesso dalla fitta rete dei diritti acquisiti e dei doveri assunti. Niente esprime questo fenomeno quanto i concetti di «relazione pura» e di «amore convergente», forgiati da Giddens [14]. Niente scaturisce dal rapporto sessuale all'infuori del sesso stesso e delle sensazioni che lo concernono; il sesso, in un certo senso, ha lasciato le pareti domestiche per uscire in strada, dove si incontrano solo passanti casuali, consapevoli che tra qualche attimo le loro strade torneranno a dividersi. Come riassumono i sociologi olandesi Henk Kleijer e Ger Tillekens «le pratiche sessuali governate dal piacere anziché dal dovere vengono esportate in uno spazio compreso tra il domicilio e il luogo di lavoro» [15]. Si sarebbe tentati di dire che, per quanto riguarda il sesso e la famiglia, oggi si assiste a un divorzio analogo alla separazione descritta da Weber tra la sfera domestica e la sfera di lavoro. Come cantavano i Beatles nel 1965, «Non dico di star male con te/ ma ora che ho incontrato qualcuno di nuovo/ non sono matto, non prendo qualcosa che non mi va/ e ora ho un'altra ragazza».

È questo l'aspetto del problema di cui si parla e si scrive di più. Nell'evidenziarlo, si loda spesso il cambiamento di "collocazione sociale" del sesso come tappa inevitabile in un salutare processo di emancipazione. Ma questo non sembra essere l'unico aspetto del processo, né soprattutto il più importante. L'enfatizzarlo a scapito degli altri aspetti sembrerebbe piuttosto una manifestazione di "falsa consapevolezza": si capovolge l'effettivo ordine delle cose e si storna lo sguardo dal reale contenuto dei cambiamenti.

L'altro aspetto del problema, forse il più importante, è la separazione del rapporto sessuale dalle altre forme e dagli altri aspetti del rapporto sociale, e soprattutto dalle relazioni coniugali e genitoriali: separazione che appare più un potente strumento che una conseguenza del processo di privatizzazione e mercificazione. L'integrazione e l'autocreazione del sistema sociale avvengono oggi attraverso il porsi degli individui in un ruolo di consumatori, anziché di creatori: l'insorgere di nuovi desideri sostituisce la regolazione normativa; la seduzione succede al regime di necessità. Le strutture rigide e durature del tipo "finché morte non ci separi" e della famiglia fondata una volta per tutte, un tempo indispensabili nel sistema panottico di potere, non solo perdono la loro utilità ma diventano addirittura "disfunzionali" in un regime di *integrazione-attraverso-il-mercato*. Da un lato, quindi, l'emancipazione sessuale appare come un prendere a calci un avversario già abbattuto; dall'altro, invece, è uno dei colpi più efficaci per abbatterlo.

Da un lato il sesso si purifica accuratamente da tutte le "impurità" quali il contrarre obblighi, allacciare vincoli, acquisire diritti. Dall'altro, invece, si purificano tutti gli altri rapporti - in modo meticoloso, accanito, ossessivo e talvolta addirittura prossimo al panico - da qualunque vago sospetto di sessualità capace di addensarli e renderli permanenti. Si fiutano sottofondi sessuali in qualsiasi emozione che esuli dal magro inventario dei sentimenti compresi nell'ambito di un incontro occasionale, in ogni offerta di amicizia, in ogni manifestazione di interesse personale verso qualcuno (un mio conoscente del Canada, eminente professore di sociologia, mi confessò di avere deciso, qualche anno fa, di tenere la porta del corridoio spalancata

quando le studentesse venivano a consultarlo, in modo che non potessero accusarlo di avances sessuali; in breve però si accorse che la porta doveva restare aperta, per la medesima ragione, anche quando a consultarlo erano studenti maschi). Oggi il complimentare un collega di lavoro per il suo fascino o per la sua bellezza è visto sempre più spesso come una provocazione sessuale, e l'invito a prendere un caffè è considerato una "molestia sessuale". Lo spettro del sesso imperversa negli uffici e negli studi dei professori, la minaccia incombe in ogni sorriso, in ogni sguardo, in ogni tentativo di conversazione. Le conseguenze sono il rapido assottigliarsi di ogni intima e stretta relazione interumana e la perdita del desiderio di allacciarne qualcuna.

Il passaggio del sesso dal ruolo di cemento per rapporti associativi a quello di loro solvente e di forza frenante che mantiene le relazioni in uno stato di perenne provvisorietà e disponibilità a rompere, salta agli occhi soprattutto nel contesto della vita quotidiana. Dopotutto, era nei rapporti familiari che il sesso serviva da materiale per erigere la struttura: nella sua versione positiva, il sesso era il cemento del legame coniugale, mentre nella versione negativa (come forza elementare che deve essere imbrigliata) era l'ossatura della cura genitoriale per i bambini. Oggi il sesso diventa sempre più uno strumento di dissoluzione della struttura familiare in tutte le sue dimensioni. Uno dopo l'altro, i tribunali dei paesi occidentali legalizzano il concetto della "violenza coniugale"; non solo le prestazioni sessuali non sono né un dovere né un diritto coniugale, ma il praticarle senza il consenso del partner diventa un reato perseguibile. Dato che è obiettivamente difficile distinguere la concessione dell'accordo dalla sua negazione, soprattutto se i partner dividono da anni il letto coniugale, quasi ogni singolo atto sessuale può, con un briciolo di buona (o piuttosto di cattiva) volontà, essere presentato come una violenza. Molti partner cominciano a vedere come una trappola la pretesa evidenza dei diritti reciproci, che doveva conferire al sesso coniugale una superiorità su quello, più rischioso, fuori del matrimonio; quei partner vedono sempre meno chiaramente perché dovrebbero associare l'appagamento dei bisogni sessuali al matrimonio (visto soprattutto quanto sia facile trovare altrove relazioni sessuali "pure" in senso giddensiano).

La sessualità infantile, manifesta o latente, sveglia o addormentata che fosse, era, come ricordiamo, un possente strumento di articolazione della famiglia moderna; era motivo di una invadente e continua sorveglianza sui bambini, esigeva che i bambini si trovassero sempre a portata dello sguardo dei genitori, induceva a discorsi intimi, autorizzava a pretendere confidenze e confessioni. Oggi, invece, la sessualità infantile diventa un fattore altrettanto possente di separazione dai genitori. Ora la paura deriva dalla soggettività sessuale dei genitori, non da quella dei bambini; non è in quello che i bambini fanno per conto proprio, ma in quello che fanno su richiesta dei genitori, che tendiamo a sospettare sottofondi sessuali. Dato che i genitori sono più forti dei bambini e per molti aspetti occupano una posizione di potere nei loro confronti, la sessualità può facilmente portare i genitori ad approfittare della loro superiorità per soddisfare i propri istinti sessuali. Lo spettro del sesso ossessiona dunque anche la casa natale. Per

esorcizzarlo, bisogna stare il più possibile alla larga dai bambini, e soprattutto astenersi dall'intimità e dal manifestare in modo troppo tangibile l'amore genitoriale.

Alcuni anni fa, l'Inghilterra fu attraversata da un'epidemia di "sfruttamento sessuale dei bambini"; in altri termini, gli assistenti sociali, in collaborazione con medici e insegnanti, accusarono decine di famiglie (in particolare i padri, ma anche madri in numero sempre crescente) di rapporti incestuosi con i figli; i bambini, tolti alle famiglie incriminate, vennero affidati a istituti di riabilitazione, mentre ai lettori dei giornali venivano propinate raccapriccianti descrizioni degli antri di depravazione in cui si trasformavano bagni e camere da letto familiari. La stampa riportava una dopo l'altra continue scoperte di "abusi sessuali" ai danni di bambini internati in collegi e ospizi.

Solo pochi tra i casi pubblicamente denunciati arrivarono in tribunale. In alcuni di essi, i genitori o precettori riuscirono a dimostrare l'infondatezza delle accuse e a riprendersi i bambini. Ma ormai il male era fatto: la tenerezza dei genitori aveva perso la sua innocenza. L'opinione pubblica era stata informata che i bambini erano oggetti sessuali, che l'amore parentale celava desideri sessuali latenti, che ogni coccola aveva un lato ambiguo, ogni carezza un risvolto sessuale, ogni gesto poteva nascondere una molestia sessuale. Nell'ignara routine delle cure genitoriali si scopriva un abisso di ambiguità: niente in esse era semplice e ovvio, tutto poteva avere due facce. E da certe ambiguità è bene tenersi alla larga, altrimenti sono guai. In uno dei casi ampiamente pubblicizzato, la treenne Geraldine fu tolta ai genitori per il fatto che, all'asilo, disegnava serpenti che lanciavano veleno dalla bocca, costruiva con la plastilina oggetti allungati (identificati senza esitazione dagli psicologi come altrettante allusioni al pene), era incapace di concentrarsi e durante la siesta pomeridiana si rigirava sul materasso. Invano i genitori si sgolarono a ripetere che la bimba era in cura per un raffreddore, che il serpente sprizzante veleno rappresentava lo spray nasale e che le forme di plastilina imitavano certe gelatine alla frutta di cui Geraldine era particolarmente ghiotta. Così ha detto Rosie Quaterhouse, commentando la situazione creatasi in seguito a tutto ciò:

Come stabilire che cosa è un abuso e che cosa un "normale" comportamento genitoriale? Ecco il punto fondamentale, il nocciolo del problema... Abbracciare e baciare i bambini, fare loro il bagno, portarli nel lettone matrimoniale, tutto ciò rappresenta normali modelli del comportamento genitoriale, oppure sono atti scorretti e intrisi di sesso, vere e proprie molestie sessuali? E quali sono i passatempi normali dei bambini? Se un bambino disegna streghe e serpenti, significa che esprime simbolicamente un abuso subito, oppure questi disegni si spiegano anche in modo meno tortuoso e demoniaco? Ecco il problema fondamentale che gli assistenti sociali e i professionisti delle cure dei bambini devono affrontare [16].

Riassumendo: in quanto oggi si dice, il bambino riveste più il ruolo di oggetto che non, come prima, quello di soggetto del desiderio sessuale.

La soggettività sessuale del bambino giustificava un'intima e assillante

cura/sorveglianza; invece il bambino come oggetto sessuale giustifica la reticenza, la distanza e l'astensione dei genitori per paura di sbagliare. La prima serviva a intensificare i legami e a rafforzare le strutture sociali. E la seconda?

La seconda serve a indebolire i legami a vantaggio della "monadizzazione" del futuro consumatore di sensazioni. Come anche in altre dimensioni, il discorso sessuale instaura qui (parallelamente alla separazione del sesso da altri aspetti interumani, separazione finalizzata a un più completo sfruttamento del potenziale edonistico del sesso stesso) il "raffreddamento" delle relazioni interpersonali, il depurarle da ogni sfumatura sessuale e più generalmente emotiva: insomma la loro "spersonalizzazione". Come un tempo la separazione del lavoro dal nido domestico permetteva di sottoporre liberamente il primo alle dure leggi della concorrenza trascurando tutti gli altri valori, l'attuale separazione del sesso dagli altri rapporti interumani permette di subordinarlo totalmente, senza curarsi degli altri aspetti del problema, ai criteri estetici delle esperienze forti e della gratificazione emotiva. Si tratta di un'operazione tutto sommato semplice: prima, attraverso la "purificazione" del rapporto tra i partner, si riduce l'eros al sesso; poi, in nome dell'eliminazione di ogni intento sessuale impuro, si spogliano dell'amore tutti gli altri rapporti.

Che cosa ha a che fare tutto ciò con i problemi affrontati oggi da insegnanti ed educatori e sui quali i pedagogisti costruiscono teorie? Solo questo: che le trasformazioni nel modo di vedere il sesso rappresentano perfettamente le generali tendenze dei cambiamenti postmoderni in quel contesto sul quale i pedagogisti non esercitano controllo, contesto che decide il corso e gli effetti dell'apprendimento di "secondo" e di "terzo" grado. Oggi in quasi tutti i campi della vita è in atto una "purga" dei rapporti, per effetto della quale ogni esperienza cercata trova la sua forma di intensificazione; intanto il soddisfacimento di ogni bisogno e di ogni desiderio diviene un'arte o mestiere autonomo con le proprie regole, il proprio campo di competenze e i propri specialisti. O, perlomeno, è in questa direzione che spingono di comune accordo la logica delle esperienze di vita quotidiane e l'assillante, ubiqua pressione delle strapotenti forze di mercato. La pedagogia, basata sull'indissolubilità tra educazione e insegnamento, nonché sull'ideale di una personalità sintetica che associ in sé i valori cognitivi, morali ed estetici, deve in un certo senso navigare contro corrente.

In un suo intelligente intervento presentato all'ultimo congresso di pedagogia, Andrzej Szahaj ha citato l'ironia, il bricolage e l'amore come i principi richiesti dalla scuola odierna. Per quanto riguarda l'ironia, direi che la scuola trova un potente alleato nelle forze di mercato che governano la vita quotidiana del consumatore solitario. Il bricolage è qualcosa alla quale oggi il mondo, di per sé, ci condanna tutti senza eccezione. Il vero problema è quello dell'amore. «Dev'essere l'amore inteso in senso lato - dice Szahaj - a stabilire le "frontiere dell'ironia".» Szahaj, tuttavia, è troppo acuto per non accorgersi di stare proponendo ai pedagogisti di «camminare su una corda tesa: da un lato si spalanca l'abisso del cinismo, dall'altro quello del più melenso sentimentalismo». Szahaj suggerisce

quindi di «educare sentimentalmente» ma, nel tempo stesso, di «insegnare a ironizzare le raffigurazioni culturali dell'amore inteso in senso lato». Non c'è che dire: la quadratura del cerchio. Osserviamo che il mondo ideato per il consumatore può anche tranquillamente convivere con il cinismo; quello che invece esso non sopporta è precisamente «l'amore in senso lato»: è proprio qui che ci è stato insegnato a subodorare la trappola del «sentimentalismo melenso». Il programma di Szahaj, peraltro difficile da contestare, non si realizza senza, come dicono gli inglesi, afferrare quest'ortica a mani nude.

11. Medicina, informatica e vita eterna

Tra i molti racconti insoliti e pervasi di riflessione filosofica che il grande Jorge Luis Borges ci ha lasciato in eredità affinché vi riflettessimo e meditassimo sopra, ve ne è uno più insolito degli altri. La storia narra di un certo Joseph Cartaphilus di Smirne che, dopo lunghe e pericolose peregrinazioni, arriva nella Città degli Immortali. Giunto finalmente nel labirintico e intricato interno della città da lui scoperta, Joseph innanzitutto resta senza fiato di fronte all'antichità degli edifici; subito dopo viene colpito dalla dismisura, poi dall'orrore e infine dalla «complessità insensata» di ciò che ha visto. Nel palazzo dove si aggira «abbondavano il corridoio senza sbocco, l'alta finestra irraggiungibile, la vistosa porta che s'apriva su una cella o su un pozzo, le incredibili scale rovesciate, coi gradini e le balaustre all'ingiù. Altre, aereamente aderenti al fianco di un muro monumentale, morivano senza giungere in alcun luogo, dopo due o tre giri, nelle tenebre superiori delle cupole» [01]. Notiamo che tutti i dettagli architettonici della Città degli Immortali erano tuttavia un ricordo o una parafrasi di esistenze concepite in città abitate da esseri mortali quindi potevano se non altro esprimere la propria insensatezza facendosi apertamente beffe dei fini per i quali erano stati originariamente inventati. Joseph Cartaphilus di Smirne aveva raggiunto una città non di immortali qualsiasi, ma di immortali che un tempo avevano conosciuto la vita mortale e quindi avevano acquisito abitudini e capacità adatte a una vita molto più breve dell'eternità; solo in seguito, a un certo punto, si erano trasformati in creature immortali.

A quel punto, tutto quello che avevano precedentemente imparato era apparso loro inutile e privo di senso. All'inizio avevano desiderato informare il mondo della loro scoperta ma, con il passare del tempo, anche esprimere l'insensatezza era parso loro un atto senza senso. Avevano quindi abbandonato il palazzo costruito nel momento ormai immemorabile in cui avevano scoperto la loro immortalità. Il giorno dell'arrivo di Joseph Cartaphilus giacevano ormai immoti, in fosse poco profonde scavate nella sabbia lungo la riva del fiume: «da quelle misere buche - annota Joseph - e dalle nicchie, emergevano uomini dalla pelle grigia, dalla barba negletta, ignudi [...] non mi meravigliò che non parlassero e che mangiassero serpenti».

Non era quello che Joseph si era aspettato di trovare all'inizio del viaggio, quando era partito per la spedizione destinata a trasferirlo da un mondo condannato all'eterna paura della morte, nel mondo della vita eterna ossia,

secondo lui, nell'eterna felicità. Adesso, vagando nella *Città degli Immortali*, capiva il proprio errore:

Essere immortale è cosa da poco: tranne l'uomo, tutte le creature lo sono, giacché ignorano la morte; la cosa divina, terribile, incomprensibile, è sapersi immortali [...] Tutto, tra i mortali, ha il valore dell'irrecuperabile e del casuale. Tra gli Immortali, invece, ogni atto (e ogni pensiero) è l'eco d'altri che nel passato lo precedettero, senza principio visibile, o il fedele presagio di altri che nel futuro lo ripeteranno fino alla vertigine. Non c'è cosa che non sia come perduta tra infaticabili specchi. Nulla più accade una sola volta, nulla è preziosamente precario.

La conclusione che se ne ricava è chiara quanto sconvolgente: tutto ciò che nella vita umana conta, conta perché la vita umana ha un termine e gli uomini ne sono consapevoli. È tale consapevolezza a conferire un senso a tutto quello che fanno. Se mai riuscissero a sconfiggere la morte, tutto ciò cui essi laboriosamente si dedicano e che portano avanti per dare uno scopo alla loro vita assurdamente breve, perderebbe significato. Tutta la cultura che conosciamo e senza la quale non riusciamo a immaginare una vita sensata - arte, politica, scienza, tecnica, l'intricata rete di affinità/alienità, di alleanze/incompatibilità - è iniziata con lo scontro, tragico sì ma quanto fecondo di conseguenze, tra l'infinità della vita spirituale dell'uomo e la finitezza della sua esistenza fisica.

Il nocciolo della questione risiede nel fatto che renderci conto dell'inevitabilità della nostra morte equivale nel tempo stesso a immaginare la possibilità di essere immortali. Non si può essere consapevoli della propria mortalità senza sentire l'inevitabilità della morte come un'ironia del destino e un affronto alla dignità umana, e senza domandarci se e come sia possibile rimediare a questo indegno, e quindi insopportabile, stato di cose. Essere consapevoli della mortalità equivale a immaginarsi un'esistenza immortale, a sognare l'immortalità e ad affannarsi a conquistarsi una vita eterna, anche se, come avverte Borges, solo il sogno dell'immortalità conferisce significato alla vita dei mortali, mentre una vita immortale, casomai si realizzasse, sarebbe priva di senso. A chiederlo a Freud, probabilmente risponderebbe che questa aspirazione all'immortalità nasce dall'istinto di morte. Si potrebbe anche citare con Hegel l'astuzia della ragione: il pensiero consola i mortali dispiegando davanti ai loro occhi la visione di una vita eterna, ma nasconde il fatto che tale visione resta consolatoria solo a condizione che i consolati rimangano dei mortali.

È l'inesorabile, irreversibile necessità della morte a conferire la sua attrattiva all'immortalità e a trasformare il sogno di una vita eterna in una forza possente e in uno stimolo allo slancio creativo. Per le creature condannate a un'esistenza temporanea, la vita eterna è un compito, uno stato innaturale, che non si presenterà mai di propria iniziativa senza essere allettato o forzato a venire. Per trasformare il sogno in realtà occorrono abili strategie e sforzi duraturi. La storia umana trabocca di tali sforzi, dettati da due fondamentali strategie applicate a turno e reciprocamente complementari.

La prima strategia è di natura collettiva. L'individuo umano è mortale, e a questo non c'è rimedio; non lo sono invece quegli "insiemi maggiori" ai

quali gli individui appartengono. La Chiesa, la Nazione, il Partito, la Causa o - per citare la memorabile definizione di Émile Durkheim, le «esistenze maggiori di me», - possono durare molto più a lungo degli individui che ne fanno parte; ma la loro durata, magari anche eterna, può avvenire solo grazie all'apporto di ogni individuo alla durata della causa comune. In questo modo la morte individuale acquista un senso: questo o quel figlio della Nazione, membro del Partito, combattente per la Causa, "non è morto invano". Ma il significato indirettamente attribuito, in questa strategia, alla vita del singolo è derivato e secondario, non prospetta nessuna forma di conservazione e nemmeno il prolungamento dell'esistenza individuale. L'aspirazione del singolo all'immortalità si dissolve nel compito di servire l'immortalità del gruppo, e con ciò si dissolve l'individualità stessa del singolo, il che aiuta enormemente il gruppo nel suo sforzo di subordinare gli interessi o gli istinti di conservazione individuali a ciò che è stato riconosciuto "nell'interesse del gruppo". Le tombe dei militi ignoti che adornano le capitali di quasi tutte le nazioni del mondo impersonano il nucleo di questa strategia di "immortalità collettivizzata", rinnovando nel contempo le riserve della sua incessante popolarità.

La seconda strategia si rivolge ai singoli individui. Fisicamente tutti gli uomini devono morire, ma certi (definiti appunto "grandi" possono sopravvivere come individui nella memoria dei loro successori. La loro seconda vita, per così dire oltretombale, può teoricamente durare finché esisteranno persone dotate di memoria. Ma, perché ciò avvenga, occorre prima iscriversi o imprimersi nella memoria collettiva attraverso le proprie azioni, incontrovertibilmente individuali, ossia che nessun'altra persona avrebbe potuto compiere. Due tipi di azioni si disputavano, in linea di massima, il diritto a questo genere di immortalità, ossia a imprimersi in eterno nella memoria collettiva. Le prime erano appannaggio dei sovrani e dei comandanti: re, legislatori, generali; le seconde erano opera dei creatori: filosofi, poeti, artisti, scopritori e inventori. Secondo l'opinione messa da Platone in bocca a Socrate, «l'anima al divino, all'immortale [...] è simigliantissima», per cui «alla natura degli dèi non è lecito giungere a chi non abbia esercitato filosofia [...] a nessuno è lecito se non al filosofo» [02].

A differenza della prima strategia, la seconda era decisamente inadatta al consumo di massa. Essa restava legata all'individualità come privilegio, come traguardo personale di esseri dotati di inconsueti talenti e virtù, di raro ed eccezionale valore (caratteristiche preziose appunto per la loro rarità). L'individualità poteva servire da lasciapassare alla vita eterna solo in quanto appannaggio esclusivo di pochi privilegiati; alcuni eletti potevano innalzarsi sulle vette dell'eternità individuale solo grazie al fatto che gli altri - la massa, la plebe, la gente qualunque o, come suol dirsi, i "comuni mortali" - non erano mai emersi dalla folla perché non ne avevano le capacità o perché non gliene era stata data l'occasione.

Secondo questa seconda strategia, l'immortalità è appannaggio di quanti spiccano nella folla ed emergono dalla mediocrità; quindi hanno un bisogno vitale di questo sfondo di banalità e di folla incapace di innalzarsi alla vita eterna (già in Platone l'elogio dei filosofi era indissolubilmente

legato alla condanna degli uomini restanti, accusati di preoccuparsi solo dei bisogni corporei).

Benché le due strategie fossero diametralmente opposte nessuna delle due è uscita indenne dalla rivoluzione rappresentata dall'avvento della modernità. Tale rivoluzione, secondo Foucault, ha introdotto sulla scena il potere individualizzante: un potere che costituisce tutti i suoi oggetti come individuali; un potere che impiega una tecnica di governo secondo la quale l'autodefinizione individuale e la responsabilità individuale per la forma e l'esercizio dell'identità sono nel tempo stesso un diritto e un dovere di tutti e di ciascuno; un potere che fa sì che tale principio teorico si materializzi nelle condizioni di una vita individuale [03]. La modernità è per sua natura democratica, perlomeno nel senso che trasforma tutti gli esseri umani in individui *de facto de iure* o *in spe*. Invece la strategia dell'immortalità collettiva esigeva la cancellazione o la soppressione dell'individualità, mentre la strategia dell'immortalità individuale manteneva un senso solo nella misura in cui l'individualità restava privilegio di pochi eletti.

La democrazia non fu l'unica sfida moderna lanciata ai modi abituali di affrontare i sogni di immortalità. Un'altra fu l'umanesimo moderno.

John Carroll, analizzando l'eredità culturale del rinascimento, ha recentemente scritto che l'umanesimo concepito a quel tempo «cercava di sostituire Dio con l'uomo, di porre l'uomo al centro del creato, di deificarlo. La sua ambizione era di istituire sulla terra l'ordine umano [...] un ordine totalmente umano». La nuova leva di Archimede che doveva sollevare l'universo intero era la volontà umana, aiutata e sostenuta dalla ragione. Ma nella postrinascimentale e moderna pratica storica - osserva Carroll - «la volontà umanistica soggiacque a una radicale atrofia, finché l'altero e arrogante "io sono" degenerò al livello di un invalido cronico che osservi la vita da una finestra d'ospedale» [04]. Come è potuta accadere una cosa simile?

La morte, moderna e postmoderna

Nell'ordine divino, l'irritante discrepanza tra l'atemporalità del pensiero e la temporalità della carne poteva essere un'indegnità, ma non una provocazione, una ragione di tristezza o una pietra dello scandalo. Tendendo al massimo l'immaginazione, si poteva perfino infonderle un senso più profondo, o magari riconoscerla come la fonte prima di ogni significato. Non così nel nuovo ordine umano. In seno a questo nuovo ordine tutto doveva servire i piani e i desideri umani, mentre tutto quello che si opponeva alla volontà umana oppure scherniva l'umana ragione era un oltraggio che suscitava la collera. L'incommensurabilità tra lo spazio temporale del pensiero e quello del corpo e, soprattutto, la morte biologica responsabile di tale mancata corrispondenza, rappresentavano adesso una sfida all'ingegno e alla determinazione umana. In un mondo edificato sulla promessa di liberare le forze creative umane da tutti gli ostacoli naturali e innaturali, l'inevitabilità della morte biologica era la minaccia più pericolosa, in quanto la più difficile da spiegare e combattere, alla

credibilità di quella promessa e quindi anche alle fondamenta dell'ordine umano.

Conformemente allo spirito della pratica moderna, che tende a dividere le questioni grandi e complesse in una serie di problemi più piccoli ma in compenso più facili da afferrare e risolvere, lo spaventoso e ineluttabile problema della morte biologica come sorte finale di tutte le azioni umane fu diviso - decostruito - in un'infinità di piccoli compiti e doveri che riempivano da cima a fondo l'intera vita umana. La modernità non ha abolito la morte: oggi siamo mortali esattamente come prima che arrivasse l'era dell'"ordine umano". La modernità, però, ha portato un enorme progresso nell'arte di debellare ogni singola causa di morte a noi nota (eccettuata, ovviamente, la causa delle cause, ossia la mortalità in sé), nonché nell'arte di prevenire l'apparizione di tali cause. Quotidianamente assorbiti dalla stretta osservanza dei vari divieti e delle varie prescrizioni della medicina, pensiamo meno, o non ci pensiamo affatto, alla vanità dei nostri sforzi e all'inevitabilità della sconfitta finale che le sia pur numerose battaglie vinte non potranno scongiurare. Per effetto della decostruzione, la morte è scomparsa dal nostro campo visivo e dalla conversazione quotidiana; ma il prezzo di tale decostruzione è una vita sorvegliata, dall'inizio alla fine, dalle onnipresenti guarnigioni lasciate dal nemico apparentemente sconfitto. Rifiutando di guardare in faccia la contraddizione tra le moderne assicurazioni sull'infinita potenza della ragione e la cruda verità della mortalità umana, siamo diventati, e per ora restiamo, «invalidi che guardano dalla finestra di un ospedale».

Solo per ora, o sino alla fine dei secoli? Le opinioni in proposito sono discordi. Si tratta di una domanda alla quale neanch'io mi sento di rispondere in modo personale, tantomeno competente: la mia posizione di laico, informato sul presente e sulle speranze future della medicina e della biotecnologia giusto quel tanto che gli specialisti ritengono di trasmettere ai non specialisti, non mi autorizza a farlo. Ho quindi poco da dire circa l'aspetto più cruciale della risposta, ossia se il progresso della scienza biologica e delle capacità mediche abbia qualche chance di oltrepassare il rallentamento o l'arresto del processo di invecchiamento, spingendosi abbastanza lontano da fermare la disintegrazione, finora inevitabile, dei processi vitali. Ossia, in altre parole, se si possa compiere un salto qualitativo che dall'attuale prolungamento della vita, dal rinvio di un decesso comunque inevitabile, arrivi a degradare la morte e la sua ineluttabilità a uno status di contingenza casuale (raggiungendo in pratica l'immortalità). Giro la domanda agli specialisti in medicina e biologia. Le mie competenze di sociologo prendono in esame altre domande: in che forma le scoperte nel campo dell'«immortalità pratica» possono essere assorbite dalla società nella quale viviamo? E quali possono essere i suoi significati culturali e le sue conseguenze?

La nostra società «tardomoderna» (Giddens), «riflessivo-moderna» (Beck), «surmoderna» (Balandier) o - come preferisco chiamarla io - postmoderna, è contrassegnata dal discredito, dall'aperta ridicolizzazione o dallo sprezzante ma tacito abbandono di molte ambizioni (oggi condannate come utopistiche o accusate di protototalitarismo) caratteristiche dell'era

moderna. Tra questi moderni sogni perduti o abbandonati si trova anche il progetto di eliminare le diseguglianze sociali e di assicurare a ogni essere umano uguali opportunità di accesso a tutti i beni offerti dall'umanità. Ancora una volta, come alla vigilia dell'era moderna, viviamo in una società sempre più polarizzata. Inoltre il divario delle condizioni e delle opportunità di vita oggi non è più visto come un problema passeggero o come un male momentaneo prima o poi superabile. Nell'era moderna la privazione sociale veniva vista come un intoppo momentaneo nel peraltro scorrevole processo di continuo miglioramento della condizione umana, e la si spiegava come un difetto non ancora eliminato, ma sostanzialmente eliminabile, nell'organizzazione o nel funzionamento sociale: tale difetto sarebbe sicuramente sparito con la successiva razionalizzazione del sistema. La gente priva di lavoro e di mezzi di sostentamento veniva chiamata "l'esercito di riserva del lavoro", lasciando intendere che, se non oggi, domani essa sarebbe stata reintegrata nel servizio attivo; la razionale società del futuro era vista come una collettività di produttori dove l'intero capitale umano avrebbe lavorato per soddisfare la totalità dei bisogni umani. Di tutto ciò oggi non resta più niente.

Oggi si parla di "disoccupazione strutturale", di una "sottoclasse" che non trova più posto né funzione né utilità in un sistema sociale razionalmente organizzato, autosufficiente e capace di autocrearsi; si parla di una "società dei due terzi", ossia di una società capace di funzionare senza alcun danno (anzi probabilmente con profitto) eliminando un terzo dei suoi membri attuali (alcuni studiosi, più pessimisti, preannunciano l'avvento imminente della "società di un terzo"). Oggi i disoccupati non sono più l'"esercito di riserva del lavoro": ben sappiamo che il progresso economico non equivale a un aumento della domanda di forza-lavoro; che l'incremento degli investimenti annuncia un calo e non un aumento di occupazione; che la "razionalizzazione" significa l'assottigliamento delle imprese e il taglio dei posti "superflui". Si può anche spingersi fino ad affermare che oggi, sostanzialmente, la crescita del prodotto interno lordo misura la produzione di "individui superflui". Queste persone vengono tenute in vita con quello che dal punto di vista del sistema economico è definito un "trasferimento secondario", cioè qualcosa che per definizione presuppone il togliere alcune proprietà ai loro legittimi e originari possessori, così sfruttando il lavoro altrui. Gli "individui superflui" portano quindi le stigmate dei parassiti; nel migliore dei casi e nell'ottica più favorevole, vengono considerati un "problema" da coloro che hanno la capacità di risolvere autonomamente i problemi nonché il diritto di porli.

Intanto i "superflui" vengono visti come un "onere" da coloro che guadagnano, che sono attivamente impegnati nel ciclo produttivo-consumistico e che "pagano le tasse". Inutili come produttori, vani come consumatori, questi individui sono superflui nel senso che l'economia soggiacendo alla logica del creare sempre nuovi bisogni di consumo, può benissimo fare a meno di loro. La loro stessa presenza e gli scrupoli di coscienza che suscitano (per non parlare delle richieste rivolte da loro o in loro nome alle casse dello stato) irritano e suscitano opposizione; è una presenza che non può essere giustificata in termini di competitività, di

produttività o di altri consimili criteri legittimati dalla ragione economica vigente.

Oggi non ci sono abbastanza posti di lavoro per tutti gli abitanti del globo, e c'è poco da sperare che in futuro ce ne siano abbastanza per tutti coloro che desiderano un lavoro e che ne hanno bisogno per sfuggire alla trappola del "trasferimento secondario" e del marchio che esso comporta a quanti ne sono affetti. Sarebbe un partito irragionevole - forse ingenuo, ma certamente rischioso - quello di escludere l'esistenza di un'intima connessione tra la premonizione di una "superfluità strutturale" e i segni, già oggi avvertibili, di un ridimensionamento culturale della vita "prolungata" e della vita nuova. Oggi viviamo in una fase di panico demografico. Se negli anni del moderno Sturm und Drang l'alto tasso di natalità veniva considerato una manifestazione di "forza nazionale" e le numerose file di individui adatti al lavoro fisico e alla guerra venivano interpretate come segno e garanzia della ricchezza e della potenza nazionale, attualmente tendiamo a temere sia l'uno sia le altre, in quanto minacce del piacere consumistico e annuncio di nuovi gravami a carico delle "risorse limitate" del fondo pubblico, ergo delle tasche del contribuente. Sempre più spesso, nei libri contabili dell'economia nazionale, intere categorie umane vengono trasferite dalla voce dell'"avere" a quella del "dare". Sarebbe strano che non esistesse da un lato un nesso tra la svalutazione economica del numero umano e la crescente "superfluità strutturale"; e dall'altro lato, un nesso con la sempre più evidente tendenza culturale a rifiutare il diritto di partecipare alla vita collettiva, se non addirittura il diritto alla vita, a quanti sono troppo poveri o troppo poco importanti per chiedere o assicurarsi in qualche modo tali diritti. Per uno studioso dei fenomeni culturali sarebbe un'ingenuità imperdonabile e irresponsabile accettare per buone le giustificazioni, culturalmente sancite, delle costanti di comportamento; come ogni studioso ben sa, tali giustificazioni servono troppo spesso a nascondere, più che a rivelare, le cause a monte dell'azione. Ogni volta che si verifica una contraddizione tra i valori riconosciuti e la pratica sociale, tra ciò che i principi generali richiedono e ciò che impongono le condizioni di vita, i modelli comportamentali corrono in aiuto a chi vuole uscire dalla trappola; le azioni opportunamente fondate, ossia spiegate in modo culturalmente sancito, diventano digeribili anche se diametralmente opposte ai principi ufficialmente propagati; mettono in condizione di sentirsi dalla parte della ragione, senza alcun danno per la propria dignità né conflitto con la propria coscienza. Di questo passo si può anche arrivare a negare il diritto alla vita a chi non è ancora nato, in nome dell'umanissimo diritto a vivere bene di chi invece è già in vita; si può addirittura spiegare che il rifiuto della vita è "nell'interesse stesso" di coloro ai quali lo abbiamo rifiutato. Si può anche difendere l'eutanasia delle persone vecchie, costrette a letto o incurabili, invocando il diritto di privilegiare la morte rispetto a una vita "che non è vita" (ossia, in sostanza, una vita cui la società si rifiuta di conferire valore). Ma, come ricorda Klaus Dorner:

La maggior parte degli individui ancora in vita e molto avanti negli anni, svalutati per via dell'inflazione quantitativa e quindi annullati, viene

svalutata anche in senso qualitativo; una volta perduta l'autosufficienza, queste persone preferiscono rinunciare a vivere piuttosto che dipendere dai giovani, peggiorando il loro tenore di vita. Da qui l'attrattiva esercitata dalla "Deutsche Gesellschaft für humanes Sterben" sui vecchi e sui malati cronici, indotti a togliersi volontariamente la vita [05].

Tutto quello che risulta difficile da compiersi quando appare come l'impulso di una volontà disumana, diventa facile e attraente se presentato sotto la maschera di un diritto umano.

È un paradosso (ma forse, dopotutto, non poi tanto) e un'ironia della storia (ma forse non troppo) che la scienza prometta una possibilità di immortalità realistica come mai prima d'ora, proprio nel momento in cui la cultura lancia un messaggio di eccesso e ridondanza di vita, e mentre la prevenzione di nuove vite oltre che la limitazione di quelle esistenti diventa un modello culturalmente accettato e spesso raccomandato. In tali circostanze c'è da aspettarsi che, se (e quando) il verbo diventi carne e quella che gli studiosi considerano oggi una possibilità realistica si trasformi in realtà, la chance di vita eterna venga intesa (o attribuita) in modo troppo selettivo e diventi il più potente tra tutti i fattori conosciuti di stratificazione e discriminazione sociale. Non ci sarebbe poi troppo da meravigliarsi se le cose assumessero realmente una piega del genere: non sarebbe altro che il logico coronamento della tendenza, già chiaramente visibile, a privatizzare le chance di sopravvivere e di prolungare la vita. Con la tecnologia dei trapianti e la sostituzione degli organi malati, la medicina odierna dispone già di potenti strumenti atti a differire la morte. Si tratta però di una tecnologia per sua natura (dati soprattutto i costi astronomici) impossibile da applicare in modo universale. Già oggi, quindi, l'accesso a una vita più lunga è tecnicamente (e forse economicamente) differenziato per strati. C'è da aspettarsi che la differenziazione si accentui, e anche drasticamente, quando (e se) gli interventi per prolungare l'esistenza terrena oltrepasseranno la soglia che divide una vita lunga da una vita (praticamente) eterna. Capovolgendo l'ordine consueto delle cose, l'immortalità biologica, una volta promossa solo dalla strategia collettiva che puntava alla conservazione della comunità in contrapposizione alla vita individuale (e talvolta a costo di essa), diventerà strumento delle strategie individualistiche e fattore per individualizzare status e destino di ognuno, sotto il pretesto di assicurare una vita eterna a coloro che "(più) la meritano" o la cui vita "vale di più". Come accadeva una volta per il diritto di perpetuarsi dopo morti nella memoria degli uomini, così il diritto a eternare l'esistenza biologica dovrà essere "guadagnato" o "meritato" (anche se in pratica finirà spesso per diventare ereditario). In questa forma biologica, l'immortalità ha tutte le chance per diventare la posta più apprezzata e desiderata nella competizione per l'autodeterminazione individuale.

Se si osserva con più attenzione l'arena culturale odierna, vi si possono già distinguere segnali che testimoniano come le cose si avviano proprio in questa direzione. Per quanto riguarda i consumi di massa, la nostra cultura svaluta oppure minimizza in vari modi i sogni di immortalità: uno dei modi principali consiste nell'esorcizzare il terrore della morte. Tale effetto

si ottiene principalmente con due sistemi apparentemente opposti ma in sostanza complementari. Il primo consiste nell'allontanare per quanto possibile dal campo visivo la morte delle persone più care, ossia la scomparsa delle persone che più crudelmente ci costringono a prendere atto della limitatezza della vita umana. Non si muore più in casa propria e circondati dalla famiglia, ma lontano dal nido natale, in locali dall'accesso scrupolosamente sorvegliato, in mezzo ad altri morenti e tra le cure di professionisti. Le persone decrepite vengono isolate in ghetti geriatrici molto prima di essere portate al cimitero, questo grande prototipo di ogni possibile ghetto. I funerali non sono più uno spettacolo pubblico ma una cerimonia strettamente privata, celebrata lontano dai luoghi frequentati. Vengono represses le manifestazioni di tristezza e di lutto, mentre le sofferenze provocate dalla scomparsa delle persone care vengono "psichiatrizzate", definite disturbi psichici o "turbe della personalità" e sottoposte a terapia. D'altra parte, però, come osserva Balandier:

La morte è banalizzata dalla proliferazione di immagini; essa si insinua, spunta e poi svanisce. Un tempo la rappresentazione della morte era uno spettacolo edificante [...] oggi diviene un momento mediatico, un avvenimento che sprigiona un'emozione fugace, rapidamente affievolita, per chi la osserva, dalla sua "pelle di realtà". Questa onnipresenza di immagini, che degrada la morte funziona come un esorcismo; viene mostrata e dissipata in un unico movimento, poiché si tratta sempre di una morte estranea e lontana, quella di qualcun altro [06].

La morte delle persone vicine viene nascosta alla vista e cancellata dalla memoria, mentre la morte come sorte universale dell'uomo viene tranquillamente esibita sotto forma di interminabile spettacolo; in questa sua seconda incarnazione essa non è più un evento eccezionale nella propria tragicità, ma uno dei molti aspetti della quotidianità, quasi alla pari con gli altri oggetti di uso quotidiano, aspetto comunque inavvertibile nella sua consueta ovvietà. Una morte così banalizzata induce di rado alla riflessione e perde ogni facoltà di suscitare emozioni profonde.

È un evento normale, troppo comune e quotidiano per assurgere alla dimensione del dramma: il suo orrore si stempera nella sua onnipresenza. La morte viene resa assente dal suo eccesso di visibilità, resa trascurabile dalla sua onnipresenza e privata di voce dal chiasso assordante entro il quale si muove. A mano a mano che la morte svanisce e alla fine decede nel processo di banalizzazione, svaniscono e decidono anche gli investimenti emotivi e volitivi intrapresi nello sforzo di sconfiggerla.

Si ha quasi l'impressione che il comune destinatario del messaggio culturale venga surrettiziamente, ma coerentemente, addestrato a non desiderare qualcosa che comunque non gli è concesso di ottenere: vale a dire a non sperare nella vita eterna quando (e se) essa diventerà accessibile. Sia i prescelti all'immortalità sia gli esclusi da questa chance dovrebbero accettare il fatto che solo un certo tipo di vita meriti di venir protratto all'infinito - anche se sia gli uni sia gli altri lo accetterebbero per motivi diversi e per effetto di differenti esperienze esistenziali. Non è molto difficile immaginare il tipo di società che scaturirebbe da un "consenso" del genere, anche se si tratta di qualcosa di troppo spaventoso perché si abbia

voglia di pensarsi serenamente. Ciò vale perlomeno per ora, finché le ingenuità ma eccitanti ambizioni della civiltà moderna e le pratiche della civiltà postmoderna sono ancora fresche nella memoria o addirittura perdurano nel nostro campo visivo.

L'immortalità, moderna e postmoderna

Come abbiamo già osservato, nel corso di quasi tutta la storia umana la conquista di un'individualità di autore/attore e quindi pure di una speranza nell'immortalità individuale (ma anche solo in quella spirituale, intessuta con i ricordi delle generazioni successive e dei riti commemorativi) è sempre passata attraverso l'eccezionalità delle azioni o delle opere. L'età moderna ha ulteriormente confermato tale regola, democratizzandone nel contempo l'applicazione. La strategia dell'immortalità individuale, un tempo dominio esclusivo di principi, filosofi e pochi eletti del genere, si è estesa a un numero sempre crescente di professioni; quasi chiunque poteva diventare autore di opere e realizzazioni degne di essere menzionate negli annali dei trionfi umani. L'era postmoderna ha coinciso invece con la proclamazione della "morte dell'autore": da Roland Barthes, attraverso Foucault, fino a Derrida e a Baudrillard, i più penetranti osservatori delle circonvoluzioni della cultura contemporanea nonché fornitori delle sue più influenti interpretazioni hanno sottolineato l'anonimità acquisita dai testi che si sviluppano e si spiegano da soli, la perdita da parte dell'autore della sua posizione privilegiata nelle dispute sulla loro interpretazione, la detronizzazione dell'autore dal suo precedente monopolio di creatore e decifratore di significati.

Gli artisti postmoderni più riflessivi e più filosoficamente sensibilizzati, tentando di esprimere, attraverso le loro opere e le tecniche in esse usate, lo spirito e la tendenza dell'epoca in cui vivono, indicano l'assenza dell'"originale" come il tema principale della loro creazione. Andy Warhol dipinge ciò che è già stato dipinto e più volte riprodotto; Sherrie Levine fotografa ciò che è già stato fotografato ed esposto in pubblico fino alla noia. Come molti altri artisti postmoderni, essi citano, compongono, a tratti anche modificano, ma soprattutto copiano e moltiplicano icone già firmate da altri, facendosi dimostrativamente beffe del problema, in passato preso troppo sul serio, della paternità d'autore e facendo tutto il possibile perché quel problema non possa più essere resuscitato in modo significativo. Warhol "usciva da se stesso" per eliminare l'"originale" dal proprio processo creativo: aveva sviluppato una tecnica artistica che permetteva di produrre una quantità illimitata di esemplari identici della stessa opera, ma rendeva impossibile indicare uno degli esemplari come l'originale o almeno come la prima copia.

Noi tutti che affidiamo i nostri pensieri ai dischetti dei computer invece che ai manoscritti o ai dattiloscritti, e poi conversiamo con lo schermo riscrivendo e modificando senza sosta ciò che abbiamo scritto, sappiamo fin troppo bene che ogni successiva versione del testo rende inesistenti le precedenti, cancellando accuratamente ogni traccia del percorso che ci ha

portati alla versione attuale. La tecnica del computer mette fine al concetto, un tempo sacro, della "versione originale": il destino dei laureandi di questo nuovo secolo risentirà dolorosamente della mancanza di uno dei più amati topoi tradizionali: la faticosa ricostruzione dei vari stadi del testo, la scoperta degli "inizi", la ricostruzione dell'ispirazione originale e l'ennesima descrizione del dramma della creazione individuale. I computer gettano una fitta ombra sull'immagine da noi ereditata dello scrittore come autore: il nome stesso del programma di scrittura che usiamo fa più pensare a un "elaboratore di parole" che a un "compositore di idee", tantomeno a un pensatore e ad un creatore.

Ma questo non è l'unico modo in cui il computer lacera il nesso, un tempo intimo, tra l'individualità e la creazione.

Mark Poster, nel suo brillante trattato sulle conseguenze culturali della "seconda era dei media" che, secondo lui, è cominciata con l'introduzione della rete multimediale, di Internet e della realtà virtuale, sostiene che parole e immagini «si moltiplicano con una rapidità indecente, non diramandosi [...] come in una fabbrica centralizzata, ma in modo rizomatoso, decentralizzato e in tutte le direzioni».

La decentralizzazione della rete di comunicazione trasforma i mittenti in destinatari, i creatori in consumatori, i dirigenti in diretti (e, mi si consenta di aggiungere, gli autori in trasformatori di un materiale sempre più anonimo e privo di marchio d'origine), capovolgendo la logica della comprensione vigente nella prima era dei media. In effetti, chi "possiede" i diritti, è quindi è responsabile, dei bollettini che appaiono su Internet? L'autore? L'operatore del sistema? La comunità dei partecipanti? [07]

Oppure, mi si consenta ancora di aggiungere, la responsabilità ricade sullo stesso "sistema", che comprende tutte le persone sopra citate ma non si lascia ridurre alla volontà o all'intenzione di alcuna di esse? Precedenze e diritti d'autore perdono molto del senso originario da quando l'informazione, sganciata dai suoi ancoraggi, ha preso a muoversi liberamente, a contrarre rapporti e a moltiplicarsi per conto proprio, spinta da un impulso tutto suo nella sterminata no-man's land del cyberspazio. Gli operatori umani non decidono né la tensione né la direzione dell'impulso: si limitano a mettere in moto processi che da quel momento in poi non riescono né a dirigere né a seguire del tutto e tanto meno a controllare. Nessuno in particolare (neanche l'insieme dei partecipanti) controlla questo processo elementare che ha luogo all'interno del cyberspazio (o meglio, questo processo che è il cyberspazio). Come ha ben detto Baudrillard, i media entrano in rapporto e conversano esclusivamente tra loro. «I segni si evolvono, si concatenano e producono se stessi, sovrapponendosi l'uno all'altro in modo che non esiste un punto di riferimento assoluto che possa servire loro da appoggio» [08]. Il contenitore dove un tempo venivano riposte le opere individuali meritevoli di essere immortalate era la memoria collettiva (prassi non modificata dai tentativi di materializzare o obiettivizzare la vita eterna sotto forma, per esempio, di monumenti o targhe stradali; i monumenti, se non vengono aiutati dalla memoria, restano blocchi di metallo e i nomi delle strade un suono vuoto). Il desiderio di rendere tale contenitore sempre più sicuro, e

di ampliarlo fino alle dimensioni dell'immortalità democratizzata, e senza dubbio prodotto un potente stimolo a diffondere la tecnica computeristica e, in particolare, lo sviluppo della memoria artificiale. Una conseguenza non prevista del progresso tecnico in questo settore: è stata che il genere umano (e solo esso, dato che tutti i generi non umani sono in un certo senso automaticamente immortali, non essendo consapevoli della propria mortalità né della necessità, e quindi anche della possibilità, di "guadagnarsi" l'immortalità con i propri sforzi) «si costruisce un alter ego immortale, un genere artificiale privo di precedenti». Uno degli effetti di quanto è accaduto è stato il sostituire l'immortalità degli esseri viventi con l'immortalità delle cose morte: «Il genere umano, ricercando l'immortalità virtuale (tecnica) e assicurandone la perpetuazione con il proiettarla su oggetti artificiali perde la propria esclusività e specificità, "diventando immortale, come genere non-umano; abolisce la mortalità degli esseri vivi a favore dell'immortalità di quelli morti» [09].

Un'altra conseguenza è stata l'innalzamento di questi oggetti morti al rango di genere: un genere a dire il vero virtuale, ma sempre con le sue leggi evolutive, i suoi modelli di copulazione e riproduzione promiscua, le sue mutazioni e i suoi mutanti, i suoi virus e antiviruses, i suoi tropismi, i suoi meccanismi di assimilazione, adattamento e trasformazione della materia. Nessuno, neanche il genere stesso, controlla il suo processo di evoluzione. L'invenzione destinata a mettere fine all'aspetto più doloroso dell'aleatorietà umana è diventata essa stessa, come accade appunto a ogni "genere naturale, incarnazione e fonte inesauribile di quell'aleatorietà. Programmata per rendere sicura l'immortalità umana, quell'invenzione ha reso indipendente il destino dell'immortalità dagli sforzi umani e ha espropriato gli esseri umani dal diritto di eternare le proprie realizzazioni. Invece di assicurare l'immortalità agli autori, ha tolto loro la paternità della vita eterna. L'immortalità individuale delle grandi opere e delle grandi azioni ha seguito le tracce dell'immortalità collettivizzata degli oi polloi. Oggi anche l'immortalità individuale soggiace alla collettivizzazione e, affidata ai capricci dell'evoluzione della specie, si nutre della morte dell'individuo. La specie immortale dei computer si è rivelata un "grande equalizzatore": non perché abbia innalzato tutti al rango una volta riservato solo ai grandi uomini, ma perché ha praticamente abolito il concetto di "grandi uomini" meritevoli di un genere di immortalità diverso da quello dei comuni mortali: stiamo parlando di quei grandi uomini ai quali veniva promessa un'"immortalità sostitutiva" come risarcimento per avere immolato la propria vita sull'altare del genere umano o di una scelta parte di esso.

Grazie all'infinita capacità e all'insaziabile appetito della memoria artificiale, oggi l'iscrizione nei sacri annali non è più un premio per le imprese personali di pochi eletti. Oggi ognuno ha una chance che il suo nome e le sue azioni vengano eternati nella memoria del computer; esistono anzi forti probabilità che le cose vadano proprio così. Per la stessa ragione, nessuno possiede la chance di conquistarsi un accesso privilegiato (che contraddistingua il possessore dal resto della gente), né tantomeno garantito, alla commemorazione perpetua. La fama, questa premonizione

di immortalità, è stata sostituita dalla notorietà, simbolo di transitorietà, di instabilità e di capriccio del destino. Se da un lato tutti possono trovarsi sotto le luci della ribalta, dall'altro nessuno può contare sul fatto di restare a lungo sulla scena; però nessuno va in depressione perché condannato a restare nelle tenebre per l'eternità. Alla morte come evento unico, ineluttabile e irreversibile si è sostituito lo "sparire di vista", evento sostanzialmente recuperabile e di per sé reversibile: i riflettori sono stati puntati in un'altra direzione, ma possono sempre tornare indietro. Gli scomparsi di vista sono temporaneamente assenti, ma non per sempre o in modo totale: tecnicamente sono sempre presenti, anche se nascosti nei vasti magazzini della memoria artificiale, perché sempre pronti a risuscitare e a riemergere in qualunque momento.

Se la modernità ha compiuto con successo una decostruzione della morte, ai tempi postmoderni spetta la decostruzione dell'immortalità. L'effetto di entrambe le decostruzioni è l'abolizione della differenza tra morte e immortalità, tra durevole e transitorio. Oggi l'immortalità non appare più come una sconfitta della mortalità. È aleatoria e cancellabile quanto la vita terrena oltre che inconsistente quanto la morte trasformata in uno "sparire di vista". Né l'una né l'altra recano il marchio della definitività.

La consapevolezza dell'irrevocabilità della morte era ciò che infondeva vita all'esistenza terrena e alla storia del genere umano. Dietro all'infinita inventiva incarnata nella cultura umana giaceva la coscienza della morte: una coscienza che vedeva nella brevità della vita terrena un'offesa alla dignità dell'uomo e una sfida al suo ingegno; una coscienza che spingeva alla trascendenza, tendeva l'immaginazione all'estremo, stimolava all'attività febbrile.

Gli animali, ignari di essere mortali, vivono senza sforzo nell'immortalità; gli uomini devono invece conquistarsela con fatica. Oggi il genere umano sembra più vicino alla meta di quanto mai vi sia stato prima; ma solo "virtualmente", ossia nel cyberspazio e a costo di rinunciare alla vera immortalità in favore di un suo genere artificiale. A mano a mano che le opposizioni tra la realtà e la sua rappresentazione, tra il segno e il suo significato, tra la realtà reale e quella virtuale, si cancellano in modo sempre più consistente, non può darsi che l'immortalità virtuale, tecnicamente garantita, si approprii i fulmini di cui una volta si ammantava l'immortalità sognata e incompiuta? E questa nuova immortalità virtuale, questa immortalità sostitutiva, supremo traguardo della tecnica più raffinata, non sarà per caso un tortuoso ritorno all'indietro verso la vita eterna a priori, verso l'immortalità preculturale, concepita dall'ignoranza dei generi preumani (e non umani)?

La coscienza della morte è una tragedia specificamente umana. È stata anche la sorgente di una gloria specificamente umana e l'ispiratrice delle massime realizzazioni dell'uomo. Non sappiamo se la gloria sopravviverà alla soluzione della tragedia: non abbiamo ancora sperimentato le "soluzioni definitive", sia pur virtuali; non siamo ancora stati nel cyberspazio. Il mondo dove abbiamo finora abitato è costellato dalle tracce indelebili dei nostri sforzi per fuggire dalla vita terrena nell'immortalità.

Dal momento che abbiamo ottenuto un equivalente elettronico del ritratto di Dorian Gray, può anche darsi che ci riesca di ottenere un mondo privo di rughe, che però potrebbe anche rivelarsi privo di bellezza, di storia e di direzione. Chissà se, pur non volendo, anche noi abbiamo imboccato la strada lungo la quale Joseph Cartaphilus raggiunse la Città degli Immortali.

12. Una religione postmoderna?

La religione appartiene a quella vasta e imbarazzante schiera di concetti che crediamo di comprendere perfettamente fino al momento in cui qualcuno non ci chiede di darne una definizione. Perseguitato e messo al bando dal pensiero scientifico moderno, questo genere di concetti è stato invece riabilitato e rimesso in circolazione dal pensiero post moderno, per sua natura più tollerante e più cosciente della fragilità del sapere umano. Il pensiero postmoderno si è conciliato con il fatto che le definizioni, se da un lato rivelano, dall'altro deformano e oscurano ciò che pretendono di correggere e chiarire. Il pensiero postmoderno accetta il fatto che troppo spesso le esperienze e le sensazioni umane spaccano le gabbie verbali entro le quali le si vorrebbe rinchiudere; che esistono cose delle quali è impossibile parlare e sulle quali è meglio tacere, e che l'ineffabile è parte integrante dell'esistenza umana non meno di quella rete linguistica entro la quale tentiamo (invano, a quanto si vede, ma non per questo meno tenacemente) di rinchiuderlo.

L'avvento di questa tolleranza postmoderna non ha però segnato la fine dei febbrili tentativi di tradurre in parole l'inesprimibile, e quindi anche del tentativo di definire, nonostante tutto, la religione. La mente postmoderna non ha del tutto corrisposto all'invito di André Breton di «far fronte drasticamente a quell'odio del meraviglioso dilagante in certa gente» [01]. La mente postmoderna è troppo umile per proibire e troppo debole per mettere al bando, per cui ha scarse probabilità di ridimensionare gli eccessi e le sfrenate ambizioni del pensiero moderno. Essa può solo osservarli dalla giusta prospettiva, svelare le loro molle segrete e mettere in luce la vanità e la presunzione che li guidano. Tutto ciò, comunque, servirà a ben poco e i tentativi di definire la religione continueranno come prima: le iniziative, intraprese in tempi talmente remoti da farci dimenticare il discredito in cui erano cadute (grazie a quell'«amnesia collettiva» e a quel «complesso di Colombo» che, come Pitrim Sorokin osservava già molto tempo fa nel suo *Fads and Foibles in American Sociology*, mantiene sempre baldanzosa e sicura di sé quella visione del mondo che va sotto il nome di "scienze sociali"), verranno riprese con lo stesso ardore di prima, ma con le stesse scarse probabilità di lasciare durevole traccia di sé.

Il più delle volte, il definire la religione si riduce a sostituire un fenomeno inesprimibile a parole con uno altrettanto ineffabile: ossia a sostituire la sconosciutezza con l'incomprensibilità. È ciò che hanno sempre fatto le definizioni correnti e popolari, che servivano solo, e forse

esclusivamente, a lusingare la vanità di qualche studioso smanioso di annunciare che aveva compreso quello che i meno sapienti di lui avevano dichiarato incomprensibile. Ci riferiamo qui a quelle definizioni della religione che spiegavano i fenomeni religiosi attraverso il loro nesso con il "sacro", con il "trascendente", con il "magico", nonché alle numerose e volgarizzate versioni del *numen praesens* o *mysterium tremendum* di Rudolf Otto [02].

Definisci e perisci

La necessità di definire "razionalmente" i fenomeni religiosi viene spiegata dalle scienze sociali con esigenze di tipo diagnostico: occorre misurare nel modo più esatto possibile la tensione e l'ampiezza di una tendenza che gli studiosi, nella loro descrizione della realtà sociale, hanno proclamato cruciale. Senza un'esatta definizione non si può rispondere a domande importanti quali: la religione del mondo aumenta o diminuisce? Attraversa una fase di rinascita, di trasformazione o di declino? Le scienze sociali non saprebbero come giustificare la propria esistenza se non ponessero domande di questo genere e non si offrissero di rispondervi. Rispondervi tuttavia non è facile, non essendo ben chiaro a quali fenomeni tali domande si riferiscano. In questo caso particolare ci vorrebbe un'abile definizione capace di dirci di che cosa dobbiamo scrupolosamente tenere conto e che cosa invece possiamo tranquillamente ignorare; oppure capace di dimostrare che, se per caso dovessimo rinunciare all'intento, nessuno potrebbe farcene una colpa.

Nelle scienze sociali odierne troviamo esempi di entrambe queste definizioni, in principio opposte tra loro. Le une eliminano il problema della "tendenza" storica, facendo rientrare la peculiarità dei fenomeni religiosi in certi tratti universali, eterni e insensibili alla storia, insiti nell'esistenza o addirittura nella natura umana. Le altre, invece, restringono la religiosità al punto da renderla esattamente misurabile, ottenendo così di sostituire l'elusivo problema della "tendenza" con quello più gradevole (in quanto non crea particolari difficoltà pratiche) della frequenza statistica. Il caso ha voluto che i fautori di queste due "vie d'uscita" si siano incontrati alla Conferenza Europea per le questioni religiose tenuta ad Amalfi nel 1993.

Nei materiali della conferenza troviamo da una parte l'opinione di Jeffrey C. Alexander, secondo il quale, con un semplice intervento di circonscisione (il taglio della "-n" finale dalla parola inglese *religion*), si può passare dal «modo più comune e corrente di intendere la religione a un concetto più fondamentale di essa», rendendo automaticamente visibile che la religione (ora tornata alla sua "forma latina" e quindi per il sociologo contemporaneo adorna di vesti esotiche e misteriose che suggeriscono intatte e inesauribili riserve di illuminazione) «è il nome che diamo alle attività attraverso le quali sentiamo di stare in contatto con il mondo noumenale e "trascendente" che è sicuramente il mondo dell'immaginazione, della proiezione fantastica o della mente inconscia.

Solo in questo senso preciso (sic!), e non in un altro senso più ontologico, la religione permette la trascendenza». Dopo un simile preambolo, non sorprende sentire concludere che la religione è «la più onnipresente di tutte le qualità che distinguono il genere umano». Tale affermazione deriva incontestabilmente dalle premesse insite nel preambolo: la religione è la caratteristica umana più diffusa, in quanto tutto ciò che è umano, dalla pittura all'orgasmo, dal cuocere una bistecca allo scrivere un trattato sociologico, rientra nella definizione di religione (preventivamente circonscisa).

All'estremo opposto, Bernard Barber e Alan Segal annunciano l'intenzione di creare una definizione «rigorosamente analitica, utile a estrarre l'aspetto o la componente religiosa dal complesso delle attività e delle credenze concrete». Ammesso che una definizione del genere si possa davvero coniare (cosa che Barber e Segal dimostrano in modo poco convincente tentando di definire la religione mediante il concetto, tutt'altro che chiaro, di «ciò che è trascendente»), risulterà che «alla sua luce, molto di quanto accade nelle chiese, sinagoghe e moschee non appartiene alla religione»; in compenso si potrà comporre un minuzioso inventario delle questioni che rientrano nella religione e misurarle con la massima precisione [03].

Indipendentemente dal fatto che si definisca la religione ricorrendo alle questioni ultime o trascendentali, le applicazioni pratiche delle definizioni restano ugualmente difficili e, in fin dei conti, controverse come le definizioni stesse. Come ricorda Thomas Luckmann, «in generale si può dire che le cose divenute di significanza "ultima" per le nostre generazioni concordano, presumibilmente, soltanto in misura limitata con le cose che erano di significanza "ultima" per le generazioni precedenti» [04]. È sempre possibile aggirare l'ostacolo cercando di ottenere dai portavoce istituzionali del credo religioso la definizione di ciò che oggi vengono ritenute le questioni ultime o trascendenti; ma allora si cade nella trappola della tautologia: le chiese si occupano della religione e la religione è appunto ciò di cui si occupano le chiese.

Oppure, al contrario, si possono ignorare le interpretazioni approvate dalla chiesa ed esporre il senso delle questioni ultime o trascendenti secondo la propria interpretazione e sotto la propria responsabilità: in questo caso però ci si troverà a discutere all'infinito sul fatto che la rete concettuale abbia maglie troppo piccole o troppo larghe, che inglobi troppi pensieri e azioni umane o invece ne lasci troppi al mare delle inesplorate esperienze umane.

Torno a ripetere: la mente postmoderna si sente molto meno eccitata del suo contraente moderno dalla prospettiva di rinserrare il mondo entro una gabbia di rigide categorie e chiare divisioni e meno che mai da quello di chiudere ermeticamente la gabbia, dotandola di serrature brevettate. Oggi siamo in un certo senso meno terrorizzati dalla tendenza che hanno le cose a fuoriuscire dai confini dei loro contenitori, e perfino dalla supposizione che i poteri intellettuali dell'uomo siano troppi esigui per potere mai escogitare contenitori veramente ermetici e a prova di fuoriuscita. Impariamo anche (gradualmente e non senza resistenze) a convivere con la

coscienza che non tutto quel che sappiamo può essere esattamente espresso e trasmesso a parole e che, per capire le cose (ossia per sapere come comportarci nei loro confronti) non è indispensabile recitarne delle rappresentazioni verbalizzate. Mentre finora il sogno moderno di un mondo puro e trasparente ci imponeva di cercare zelantemente il *genus proximum* e la *differentia* specifica di ogni cosa, oggi siamo pronti ad accettare il fatto che, a unire le cose e le azioni, sono tutt'al più le wittgensteiniane "somiglianze di famiglia".

Propongo quindi che, nella nostra ricerca della religione e della religiosità, non stiamo tanto a preoccuparci di una «corretta definizione dei fenomeni religiosi», come facevano i tradizionali sociologi della religione, quanto (prendendo esempio da Foucault) di focalizzare l'attenzione su come «abbiamo agito finora i meccanismi sociali» che creavano e riproducevano tali fenomeni, «chiarendo su quali premesse, su quali modi di pensare a noi familiari, indiscussi e dati per scontati, e su quali pratiche da noi accettate essi si basassero» [05]. Nel caso della religione, questa riduzione di intenti è più appropriata che nel caso di altri fenomeni: in fin dei conti la religione altro non è se non l'intuizione dei limiti di ciò che noi, in quanto esseri umani, siamo in grado di pensare e di fare.

Dio, o l'insufficienza dell'autosufficienza

In un'acuta e a mio avviso insuperata analisi delle vie che dalla condizione umana conducono alla religione e alla religiosità, Leszek Kolakowski afferma che la religione «non è una raccolta di asserzioni sul tema di Dio, della provvidenza, del cielo e dell'inferno».

La religione è, invero, la consapevolezza dell'insufficienza umana ed è vissuta nell'ammissione della debolezza [...] L'immutabile messaggio del culto religioso è: "Dal finito all'infinito la distanza è sempre infinita... E così ci troviamo di fronte a due modi inconciliabili di accettare il mondo e la nostra posizione in esso, due modi nessuno dei quali può vantare di essere più "razionale" dell'altro [...] una volta adottata, ogni scelta impone criteri di giudizio che, infallibilmente, la sostengono con una logica circolare; se non esiste alcun Dio, soltanto i criteri empirici devono guidare il nostro pensiero e i criteri empirici non conducono a Dio; se Dio esiste, egli ci fornisce indizi sul modo di percepire la sua mano nel corso degli eventi e, con l'aiuto di questi indizi, riconosciamo il senso divino di qualsiasi cosa accada. [06]

Il sospetto che esistano cose che gli esseri umani non sono in grado di fare o capire quando possono contare solo sulle proprie forze (anche se tali forze potenziano le organizzazioni che essi con il loro ingegno e i loro muscoli, si creano per facilitarsi e inventarsi la vita) non si allontana mai molto dalla soglia della coscienza, sebbene raramente la raggiunga. La nostra vita quotidiana (dove la comunanza, suggerita dall'aggettivo "nostra", include anche i filosofi di professione che dibattono a tempo pieno i problemi "ultimi", e quindi insolubili, dell'esistenza) scorre in uno stato d'animo che Giddens chiama sicurezza ontologica: ossia nella convinzione della sostanziale affidabilità delle persone e delle cose e in una fiducia nella

solidità del mondo sempre confermata e rafforzata dalla «prevedibilità delle piccole routine quotidiane» [07]. L'antitesi della fiducia ontologica è l'angoscia esistenziale, che piomba sugli esseri umani, solitamente fiduciosi o addirittura spensierati, nelle situazioni relativamente rare, ma drammatiche, in cui appare chiaro che la capacità della routine quotidiana di autoricrearsi e ripetersi ha dei limiti di tempo insormontabili. Direi che uno dei massimi risultati della routine quotidiana è quello di limitare al minimo tali momenti, proporzionando i compiti vitali alle effettive possibilità dell'autosufficienza umana. Finché la routine prosegue indisturbata il suo corso, l'uomo ha poche occasioni di riflettere sulla causa e sul fine dell'esistenza; o, più semplicemente, i limiti dell'autosufficienza personale o collettiva restano fuori dal suo campo visivo.

Quando, in conformità al moderno spirito utilitario, si chiede alle chiese di ogni fede di rendere conto della propria 'funzione o di indicare le necessità umane alle quali provvedono, esse rispondono concordi che i loro servizi sono indispensabili all'uomo a causa del suo innato bisogno di trovare una risposta alle domande fondamentali sul fine del mondo e sul destino umano, nonché a causa della disperazione che lo invade se non ottiene una risposta soddisfacente. Di solito prendiamo per buone tali spiegazioni, senza mettere in discussione la diagnosi dei bisogni umani sulla quale si basano. Ma è giusto? Nella vita quotidiana (ossia quando gli esseri umani in questione siamo noi) non troviamo spesso l'occasione di porci domande di tipo escatologico. C'è da governare il bestiame, raccogliere i covoni nei campi, pagare le tasse, fare da mangiare, riparare il tetto, studiare una relazione oppure scriverla, spedire una lettera, compilare un formulario, fare i compiti o correggere quelli altrui, andare a un appuntamento, portare a riparare il registratore, comprare i biglietti del treno... Prima che ci sia il tempo di pensare all'eternità, è già ora di andare a letto per recuperare le forze in previsione di un'altra giornata piena di cose da fare o da rifare. Le spiegazioni dei giuristi ecclesiastici non sono quindi così evidenti. Forse anche le chiese, come tutti i fornitori di beni e servizi, dovrebbero cominciare a creare, o perlomeno a estendere e approfondire i bisogni che i beni e i servizi da esse forniti debbono soddisfare, e in tal modo rendere attraente la propria offerta e indispensabile la propria funzione.

Ecco quanto scrive Foucault circa il potere pastorale di cui la chiesa cristiana ha elaborato e portato alla perfezione la tecnica:

...tutte le tecniche cristiane di interrogazione, confessione, guida spirituale e obbedienza hanno per scopo di indurre la gente ad automortificarsi. Mortificarsi, ovviamente, non significa morire, però equivale a una rinuncia a questo mondo e a se stessi: è una specie di morte quotidiana. Una morte che dovrebbe assicurare la vita nell'altro mondo [08].

È chiaro che la missione, propria del pastore d'anime, di assicurare la salvezza del gregge può essere riconosciuta, rispettata e considerata un titolo d'autorità e di governo sulle anime solo dopo che l'obbligo dell'automortificazione sia stato assimilato e che la gente abbia accettato la "morte quotidiana" come giusto prezzo per la vita nell'aldilà. Per suscitare nella gente il bisogno di un pastore qui, su questa terra e in questa vita,

intesa come una prova generale della vita vera occorre innanzitutto suscitare in essa la speranza della salvezza, indurla a preoccuparsi della propria redenzione, a desiderare il premio postumo e a temere la punizione postuma. Ma se questo è vero, la religione nel senso esposto da Kolakowski non precede affatto l'esperienza laica, non è presente fin dal primo momento nell'esperienza umana né nasce spontaneamente da essa: deve per forza esservi stata inserita.

La preoccupazione della vita eterna non compare in modo naturale (così come la riflessione filosofica sui fondamenti ultimi del sapere umano non nasce, come Husserl ha tenacemente dimostrato, da un «atteggiamento naturale» verso il mondo, atteggiamento nel quale stiamo tutti quotidianamente, immutabilmente e ingenuamente immersi, prendendo le cose e gli eventi come faccende di ordinaria amministrazione) [09]. Come sa fin troppo bene ogni pastore d'anime, occorre uno sforzo intenso e continuo perché l'ansia per le cose eterne prevalga sull'ansia per le cose quotidiane e terrene, per i compiti da eseguire oggi e nell'immediato futuro, per i risultati da consumare in questa vita, l'unica che gli uomini conoscano non solo per sentito dire ma direttamente, essendo loro stessi a crearla giorno per giorno con il proprio pensiero e il proprio ingegno.

La speranza di una vita eterna, il sogno del cielo e il terrore dell'inferno non sono nati per partenogenesi, sebbene ciò sia quello di cui numerosi filosofi della religione hanno cercato e cercano tuttora di convincere se stessi e chi li ascolta. Il doloroso terrore derivante dalla sensazione della nostra non autosufficienza che, secondo Kolakowski, ci porta a cercare salvezza nella religione, è dovuto al crearsi di compiti esistenziali che superano le capacità e la portata degli strumenti a disposizione di chi deve eseguirli: dal divario tra fini e mezzi nasce il senso di non autosufficienza. Non è vero che le chiese si sono sempre preoccupate di sopire l'innato timore dell'uomo circa le questioni ultime, la salvezza dell'anima o il semplice "andare in paradiso" (formula a uso degli individui meno portati al filosofare). Al contrario, esse hanno fatto tutto ciò che era in loro potere per impregnare di questa paura (e quindi anche di timore per la propria impotenza) ogni spiraglio della vita umana e per porre all'uomo fini che essi non potranno mai raggiungere da soli rendendo in questo modo il panico per la propria non autosufficienza il tema conduttore di ogni loro pensiero e di ogni loro azione.

La modernità, o il cavarsela senza Dio

Il carattere innato dello slancio religioso, la sua naturale presenza nell'universale condizione umana o la sua evidenza alla luce di ogni esperienza umana non sono mai stati dimostrati; ci si è limitati a insinuarli sia esplicitamente, accettando le autolegittimazioni ecclesiastiche come corrette spiegazioni dei fenomeni religiosi, sia indirettamente, motivando la nuova (o da poco scoperta) assenza di interesse per le questioni escatologiche come una conseguenza della "secolarizzazione" (ossia di un processo definito dal suo stato di partenza come un allontanamento o una

deviazione dalla norma vigente). La plausibilità della premessa è stata rafforzata dalle argomentazioni di filosofi e sociologi che, tentando di presentare le ansie dell'uomo moderno e postmoderno come "sostanzialmente" o "in ultima analisi" religiose, sembravano convinti a priori dell'intimo contenuto religioso di esperienze e reazioni che apparentemente non avevano niente a che fare con le forme tradizionali delle emozioni escatologiche [10].

Non tutte le strategie dello *stare-nel-mondo* devono essere di natura religiosa (ossia basate sull'intuizione dell'insanabile insufficienza e debolezza delle forze umane), e non tutte lo sono. In particolare, la formula moderna dell'esistenza umana è stata articolata attraverso le categorie di una strategia del tutto opposta, basata sul presupposto che - per progetto o per puro caso - gli esseri umani sono gli unici a cui è toccato in sorte di occuparsi dei problemi del mondo dove vivono, e di risolverli. Ma ancora più essenziale del presupposto era l'effetto pratico della strategia, e cioè che gli uomini devono occuparsi solo delle cose che è in loro potere risolvere.

L'accettazione (dovuta a scelta o a necessità) di una strategia del genere può essere considerata motivo di tristezza e disperazione, ma si può anche rallegrarsene e trarne ragioni di ottimismo. La scelta tra le due valutazioni è importante e forse addirittura decisiva per una vita dedicata al filosofare; mentre nelle vite "normali" essa si affaccia solo nei rari momenti di riflessione filosofica. La vita quotidiana è organizzata in modo tale che sia la tristezza sia la soddisfazione filosofica vi incidono ben poco: la vita quotidiana ruota attorno a cure che raramente riguardano il fine ultimo delle questioni di cui noi uomini (appunto in quanto uomini, appartenenti alla specie dell'*homo sapiens*) siamo ragionevolmente ed efficacemente in grado di occuparci e risolvere.

La cosiddetta rivoluzione moderna del pensiero si è espressa tra l'altro proprio nel rifiuto di preoccuparsi per problemi privi di significato pratico (ossia che l'uomo è incapace di risolvere), depennando la meditazione sulle questioni ultime dalla lista delle occupazioni consentite ai "comuni mortali" (ossia ai non-filosofi e non-poeti), e organizzando le precedenze esistenziali (la realtà da una parte, la filosofia e la poesia dall'altra) in modo da non lasciare il tempo di pensarci.

Potremmo anche dire che la rivoluzione moderna è consistita tra l'altro nel rifiuto di ascoltare le prediche sulla salvezza dell'anima e in quello di contemplare le suggestive visioni di delizie o di pene ultraterrene. Le cure che fin dall'inizio della modernità occupano la maggior parte della vita quotidiana, riguardano i problemi, e i problemi sono per definizione questioni che creano compiti tagliati a misura delle reali o presupposte capacità umane e degli umani strumenti di lavoro; una certa cosa costituisce un "problema" in quanto la si può tradurre in una "questione da risolvere" o in un "compito da eseguire", e in quanto la scoperta o l'invenzione del modo di risolvere la questione e di eseguire il compito sono già di per sé una questione da risolvere e un compito da eseguire. Fu proprio questo atteggiamento caratteristico dell'era moderna che Marx, con la sua tipica passione per le generalizzazioni, elevò alla dignità di legge della storia dichiarando che nessuna epoca si propone compiti che non è in

grado di eseguire; se invece se li propone significa che possiede i mezzi necessari per eseguirli. Ci si può chiedere se tale principio si riferisca, come supposeva Marx, a tutti i tipi di organizzazione dell'esistenza umana; ma non c'è dubbio che esso si applichi alla strategia di vita universalmente adottata nell'era moderna.

John Carroll, in uno studio di recente pubblicazione sulla rivoluzione moderna, che egli chiama "umanesimo", compie un'acuta descrizione della nuova strategia vitale da essa instaurata:

La sua ambizione era di istituire sulla terra un ordine umano dove libertà e felicità prevalessero senza alcun aiuto trascendentale o sovrannaturale, un ordine interamente umano [...] La posizione centrale in esso occupata dall'uomo significava che egli doveva rappresentarvi il punto di Archimede, attorno al quale tutto ruotava [...] L'assioma sul quale, come su di una roccia, l'ordine doveva poggiare, trovò adeguata espressione nelle parole di Pico della Mirandola: "Possiamo diventare tutto quel che vogliamo diventare" [...] I padri dell'umanesimo presero come assioma fondamentale il fatto che l'uomo era onnipotente purché avesse una volontà abbastanza forte. L'uomo può crearsi da solo: può decidere, di essere coraggioso, degno, giusto, ricco, influente, oppure no [11].

Questa descrizione delle ambizioni umanistiche, per quanto esatta nelle linee generali, necessita di alcune precisazioni. Nel mondo che gli umanisti si proponevano di creare a misura d'uomo, e guidato esclusivamente dai bisogni umani, non tutto doveva essere soggetto alla volontà umana: era quest'ultima a doversi rivolgere soltanto verso questioni che potevano venire controllate, padroneggiate e migliorate dall'uomo al fine di aumentare la propria felicità. Contrariamente a quanto suggerisce Carroll, ossia che la visione umanistica traesse ispirazione dai sogni di Archimede, essa aveva piuttosto trasformato l'osservazione filosofica di Protagora sull'«uomo misura di tutte le cose» in un precetto pratico.

Non stupisce che nell'elenco redatto da Carroll su tutto quello che, secondo gli umanisti, l'uomo poteva raggiungere purché lo volesse manchi la voce centrale di ogni visione religiosa: la vita eterna. L'umanesimo misurava gli intenti secondo le forze, non le forze secondo gli intenti.

Prendeva in esame non tanto la possibilità di diventare qualunque cosa l'anima desiderasse, quanto il desiderare solo cose alla portata del pur ricco, ma non sconfinato, arsenale delle possibilità umane. E la vita ultraterrena, chiaramente, non ne faceva parte. La speranza o la promessa dell'autosufficienza umana minava il dominio ecclesiastico sulle anime: non tanto per il fatto di aprire una via alternativa all'eternità, quanto perché stornava l'attenzione dall'eternità negandone il fascino e preferendo piuttosto puntare quell'attenzione sul coltivare frutti da consumare vita natural durante, nell'assegnare compiti commisurati alle forze umane e delle cui soluzioni gli uomini potessero godere finché erano in grado di farlo, ossia qui e ora, in questa vita e in questo mondo. Notiamo a questo proposito che l'entusiasmo dei pionieri dell'umanesimo non causò l'avvento della modernità. Esso fu piuttosto una riflessione filosofica sul collasso del vecchio ordine e sul sempre più evidente emergere di un ordine nuovo, diverso dai precedenti per il fatto di apparire fin dal primo

momento come un ordine stabilito: non un ordine di cose trovato bell'e pronto e considerato indiscutibile perché indipendente dalla volontà umana, ma un ordine che andava costruito, pensato e verificato sui progetti costruttivi. Per le generazioni che assistettero al crollo dell'ordine vigente - l'unico che conoscessero - era chiaro che nel mondo ci sarebbe stato tanto ordine e significato quanto ve ne avrebbero saputo infondere i suoi abitanti; e intanto diventava sempre più evidente che al controllo dall'alto sul corso della costruzione doveva accompagnarsi anche un intenso sforzo dal basso, da parte degli individui costretti a forgiare la propria identità e a conferire un senso alla propria vita che altrimenti, nelle nuove condizioni, sarebbe rimasta informe e insignificante. La moderna strategia di vita non era una questione di scelte più o meno sagge o avventate, più o meno fortunate o nefaste, quanto un adattamento razionale a condizioni di vita mai sperimentate prima su tanti fronti contemporaneamente e su così vasta scala. In questo processo di adattamento razionale la religione era di scarsa utilità.

Secondo Alain Touraine, gli impieghi della religione sono di tre tipi [12]. Primo: comportamenti di dipendenza e di sottomissione dell'uomo in rapporto a un ordine visto come naturale o soprannaturale, ma sempre immutabile e inconfutabile. Notiamo a questo proposito che fu proprio una routine del genere a essere brutalmente infranta con l'avvento della modernità (la mancanza di un ciclo vitale prestabilito e immutabilmente ripetuto può essere addirittura considerata una definizione della condizione moderna); una volta venuta a mancare la routine, è caduto anche il bisogno della narrazione religiosa di un mondo creato una volta per tutte e di un ordine di cose stabilito dalla provvidenza. Secondo: la congregazione religiosa può svolgere un notevole ruolo nel rendere sicuri e impenetrabili i muri divisorii tra le categorie sociali, e quindi compiere una funzione importante quando le divisioni sociali sono durature, contrassegnate da una scarsa mobilità e dalla stabilità dei fattori stratificanti. Osserviamo anche che, con l'avvento delle condizioni moderne, la struttura sociale un tempo rigida è stata erosa e si è dissolta in sempre più vigorosi, pluridirezionali, diffusi e decentrati processi di strutturazione; ancora una volta, quindi, il concetto religioso del "concatenarsi di esistenze prestabilite" contrastava con l'esperienza quotidiana e, comunque, era incapace di dare un senso alla nuova situazione e ai nuovi compiti esistenziali. Per i motivi appena chiariti possiamo quindi accettare l'affermazione di Touraine circa il fatto che nell'era moderna «l'importanza dei due primi aspetti della vita religiosa» si era notevolmente ridotta. Tuttavia, in opposizione a Touraine, dobbiamo osservare che il restringersi del ruolo della religione e la riduzione del suo significato erano dovuti non tanto al fenomeno della "scristianizzazione", come egli suggerisce, quanto alle profonde trasformazioni delle condizioni di vita e della struttura dei compiti esistenziali, che causavano un divario sempre più clamoroso tra l'interpretazione religiosa del mondo e l'esperienza quotidiana degli individui.

Il terzo impiego della religione viene indicato da Touraine come il «timore del destino umano, dell'esistenza e della morte». Egli sottolinea

tuttavia il progressivo isolamento di questa funzione nell'insieme della vita umana: «come la danza e come la pittura, la religione diviene divertimento, vale a dire attività orientata e non regolata, personale e segreta». Si può concordare con tale osservazione, ma anche qui occorre una riserva: più che le proposte di natura religiosa è l'interesse in sé per i problemi riguardanti "la vita e la morte" a trasferirsi nella sfera delle attività da tempo libero, dotate di un influsso solo marginale sull'organizzazione quotidiana delle attività esistenziali "serie". Non è dimostrato che le chiese e le sette, e in particolare quelle tra loro che godono di un crescente numero di ferventi seguaci, subiscano un'emarginazione del genere. Va comunque osservato che se le chiese e le sette che sono riuscite a mantenere e talvolta perfino a estendere il proprio campo d'influenza non hanno condiviso la sorte di quei bisogni escatologici nel-l'accontentare i quali si è specializzata la religione, ciò è avvenuto grazie all'offerta da parte loro di nuovi servizi destinati a qualcos'altro oltre che al sopire le ansie ontologiche.

La rivoluzione antiescatologica

A somiglianza dell'arte postmoderna che, dopo aver portato al limite estremo la moderna ossessione per la purezza e la perfezione della forma, si è ritrovata sull'orlo dell'abisso, ha intravisto la possibilità di esaurimento dei mezzi artistici e ha raggiunto la soglia della distruzione dell'arte in quanto tale, spianando in tal modo la strada alla leggerezza estetica e alla tolleranza formale postmoderna, l'arte di "vivere nel timore di Dio" della tarda premodernità portò l'ossessione della morte della penitenza, della redenzione e della salvezza ultraterrena al punto di rendere praticamente impossibile l'assolvimento delle esigenze quotidiane, costringendo la gente a una sorta di neutralizzazione della morte. Jean Delumeau, nel suo approfondito ed esaustivo studio sulla storia della «cultura del peccato e della paura» nel tardo Medioevo e agli albori dell'era moderna, è giunto alla conclusione che la fascinazione ossessiva per la vita oltremondana e per i canoni di devozione necessari alla salvezza raggiunsero verso la fine del Medioevo vertici non più accessibili per la gente normale, immersa nei problemi quotidiani. Monaci preti e altri «artisti della vita religiosa» avevano stabilito degli standard di devozione che contrastavano non solo con gli «istinti peccaminosi» dei comuni mortali, ma anche con le più semplici e fondamentali attività vitali; cosicché, se misurate con quegli standard, le probabilità di salvezza non erano alla portata di nessuno, escluso un esiguo manipolo di santi. La formula di una vita subordinata alla preoccupazione per la salvezza della propria anima divenne rapidamente un lusso riservato a pochi eletti, ossia a quei pochi individui capaci di rinunciare alle cure e ai piaceri terreni e di condurre una vita ascetica lontana dal mondo gravato dal peccato originale; in tal modo però, la formula in questione annullava le intenzioni stesse che le avevano dato vita, non avendo più nulla da offrire alla gente immersa nel corso della vita quotidiana.

La sensibilità per il macabro proviene dalla riflessione ascetica di monaci

totalmente protesi verso l'aldilà e determinati a convincere se stessi - a persuadere gli altri - che le illusioni terrene sono di natura nefasta. Ma questo modo di pensare, già limitato al solo ambito ecclesiastico, successivamente si diffuse fuori dei sacri recinti (monasteri e conventi) per opera dei predicatori e dell'iconografia, e tramite una pastorale che faceva perno sulle paure [...] l'insistenza sul tasto del macabro, diretta proliferazione del *contemptus mundi*, si iscrisse dunque nella logica di una vasta impresa volta a insinuare nell'uomo cristiano il senso di colpa, orientandone così la vita verso una salvezza oltremondana.

L'autosacrificio, la mortificazione del corpo, il rifuggire dai semplici piaceri che questo mondo ha da offrirci "qui e ora" erano ciò che, secondo i preti e i loro zelanti accoliti, richiedeva la salvezza eterna. Essi pretendevano che tutti i mortali desiderosi di redimere i propri peccati mostrassero «pentimento e distacco dalle cose terrene (onori, ricchezze, beltà, amore sensuale)». Com'è prevedibile, la vastità stessa delle richieste produsse effetti contrari alle intenzioni degli ecclesiastici. Il primo di questi effetti imprevisti fu «il compiacimento fine a se stesso per gli spettacoli di dolore e di morte» culminanti in scene deliberatamente morbose di torture, esecuzioni capitali e massacri. Dall'insegnamento morale si era scivolati nel piacere sadico, e così il macabro finì per essere coltivato solo perché macabro. La seconda deviazione dai sentieri indicati dalla Chiesa si è avuta quando il *memento mori* è stato ribaltato nel *memento vivere*, vale a dire quando, constatata la brevità della vita, si è invitata la gente a goderla e quando, constatata la ripugnanza che ispira un corpo morto, si è sollecitata la gente a trarre dal corpo ogni piacere possibile fin tanto che era in buona salute [13].

Tanto più che l'atteggiamento opposto prometteva ben poco: la salvezza eterna dell'anima esigeva tali e tanti sacrifici che qualsiasi sforzo per meritarsela era fatalmente destinato a fallire.

Spinto fino all'assurdo dalla sua stessa logica, questo indottrinamento a base di paura della morte e di fantasticherie sulla vita eterna finì dunque per produrre effetti opposti a quelli sperati. Esso suscitava desideri di tutt'altro genere, difficili da associare a preoccupazioni di tipo religioso e ancora più difficili da porre al servizio del potere ecclesiastico.

Peggio ancora, per effetto di una spontanea radicalizzazione esso entrava sempre più in conflitto con le esigenze della vita quotidiana e con la riproduzione delle condizioni a essa indispensabili. Affinché la vita al di qua della morte potesse realizzarsi, bisognava che l'attenzione rivolta agli «onori, ricchezze beltà e amore sensuale» prevalesse sulla preoccupazione per la vita ultraterrena e sulle rinunce da essa richieste. Così infatti accadde. La modernità smontò uno per uno i vari piani dell'imponente edificio eretto dalla Chiesa durante il suo lungo regno: soffocò la fascinazione per la vita oltremondana, appunto l'attenzione sulla vita "qui e ora", riorganizzò il corso dell'esistenza umana attorno a narrazioni dal contenuto e dai valori terreni e, tutto sommato, tentò non senza successo di neutralizzare la paura della morte. Ne conseguì una visibile attenuazione dell'influsso esercitato sulle preferenze e sui valori umani dalla consapevolezza, peraltro ineliminabile, di dover morire; e, fatto ancora più

importante, e forse anche psicologiche di tale consapevolezza persero ogni connotazione religiosa. Tale effetto fu ottenuto nei tempi moderni grazie a tre strategie, non del tutto coerenti tra loro ma non per questo meno strettamente connesse e complementari. Tornerò qui a ripetere quanto ho già accennato nel capitolo precedente.

1. Come tutto nella vita moderna, anche i processi e le attività connessi con il morire e con la morte sono stati sottoposti a una divisione di lavoro; la morte è diventata un settore "per specialisti". Per i non specialisti e i non professionisti del servizio mortuario, la morte è diventata uno spettacolo raro, vergognoso e imbarazzante come tutto ciò che è stato rimosso dalla pubblica vista e con cui non si sa bene come comportarsi; la morte è qualcosa di affine alla pornografia (come ha osservato Geoffrey Gorer), qualcosa di cui la gente beneducata non parla, particolarmente "in società" e meno che mai "davanti ai bambini. I morti, e soprattutto i moribondi, vengono rimossi dalle sfere riservate alla vita quotidiana; emarginati in spazi separati e chiusi al pubblico, vengono affidati alle cure di professionisti - medici, suore di carità, specialisti di pompe funebri -, unici membri della società autorizzati ad avere con loro contatti illimitati. Le cerimonie pubbliche dei funerali sono state sostituite dal rito privato della cremazione, riservato agli intimi ed eseguito sotto l'efficiente supervisione degli esperti.

2. Come nel caso di altri "interi", la totale e, nella sua totalità, inesorabile prospettiva della morte è stata parcellizzata in una serie di piccoli "pericoli per la vita". Contro la morte vista nella sua prospettiva globale non c'è rimedio, e la ragione moderna ci insegna che l'occuparsi di problemi privi di un riferimento empirico e pratico - quei problemi appunto per i quali non c'è niente da fare - è pura follia e perdita di tempo.

Una minaccia piccola e concreta si può invece fronteggiare, respingere e forse anche scongiurare. E infatti la guerra contro questi "pericoli per la vita" viene condotta con un tale dispendio di tempo e di energia da non lasciare più tempo né energia per riflettere sulla vanità della guerra in sé e sull'inevitabile sconfitta finale. La gente non vede più la morte come il tradizionale scheletro con la falce, che batte alla porta una volta sola e al quale non si può rifiutare l'ingresso. È curioso che i tempi moderni, in genere così portati alla simbologia, non abbiano sostituito con nessun'altra immagine la sinistra rappresentazione della morte; forse non c'è più bisogno di una figura allegorica simboleggiante la "morte in sé", visto che la morte stessa ha cessato di essere un insieme unitario, dissolvendosi in una serie di minute trappole e insidie sparpagliate nell'ambito vitale. Da quando è stata, per così dire, scambiata in moneta spicciola, la morte si è come banalizzata, perdendo molta della sua gravità. Oggi essa bussa alla nostra porta tutti i giorni per ventiquattro ore al giorno sotto mille vesti diverse: grassi animali; listeriasi da uova infette; dolci ricchi di colesterolo; sesso senza preservativo; fumo di sigaretta; asma da acari della polvere; batteri e virus annidati nell'acquaio; smog da benzine con piombo; smog da benzine senza piombo e quindi ricche di benzene; acqua senza fluoro; acqua potabile trattata al fluoro; poco esercizio fisico; troppo esercizio fisico; eccesso di cibo; eccesso di diete dimagranti; troppo ozono nell'aria;

allargamento del buco nell'ozono... In compenso, oggi tutti sanno come barricare la porta con serrature appositamente studiate, oppure come sostituire le serrature inefficaci che non hanno impedito l'effrazione: il mercato ne offre in continuazione di sempre più moderne e perfezionate.

3. La morte delle persone più care è diventata quindi un evento vissuto in forma privata e segreta. Ma la mortalità umana, la morte in sé e per sé, si svolge oggi quotidianamente sotto gli occhi di milioni di persone, alla luce del sole o sotto quella dei riflettori: a furia di trovarselo davanti, gli spettatori si sono abituati e la sua vista non evoca più orrore né induce a riflettere. Morire è uno dei tanti spettacoli che compongono la *Lebenswelt* del moderno cinefilo o del moderno telespettatore: e, in fin dei conti, tutti noi andiamo al cinema e guardiamo la TV. Come tutti gli spettacoli, morire è un dramma che si svolge in una realtà virtuale né più né meno concreta e tangibile delle imprese degli eroi di *Star Trek*, dei cow-boys dalla pistola facile, di Rambo e di Terminator. Il gioco della morte non è sostanzialmente diverso dagli altri giochi: anch'esso è divertente, pericoloso e fa scorrere più veloce il sangue nelle vene proprio perché rischioso. Il gioco della morte suscita emozione, affascina la mente e assorbe l'attenzione. Come la *danse macabre* medievale, tende a diventare sempre più un'arte per l'arte: più la si pratica, e più l'appetito aumenta. È risaputo che una moltitudine di corpi nudi non scatena il desiderio sessuale suscitato invece dalla vista di una singola nudità isolata; lo spettacolo di anonime masse umane uccise "come mosche" toglie alla morte quel pungiglione che tanto dolorosamente ci trafigge nel caso di una morte singola e personale (lo stratagemma preferito dei film di fantascienza, di solito cruenti e costellati di cadaveri, è quello di nascondere, con grande gioia degli spettatori, sotto maschere tutte uguali le facce degli estranei massacrati). In una forma molto più inventiva di quella anticipata nell'antiutopia di Aldous Huxley sul "condizionare" i bambini a morire, nutrendoli sul letto di morte con i loro dolci preferiti, l'anestesia contro il terrore della morte viene oggi universalmente praticata con effetti per il momento non ancora classificabili né valutabili.

L'effetto complessivo del modo moderno di reagire all'inesorabilità della morte - attraverso un abile miscuglio di familiarizzazione e di distacco e con il dissolvere la questione della mortalità nel mare dei problemi pratici connessi con l'efficacia delle tecniche di lotta alle malattie - è stato quello di minare quella concezione della vita retrospettivamente, o meglio postumamente definita da Heidegger come *una-vita-verso-la-morte*. La morte di cui si servivano un tempo i propagatori e i custodi dei sentimenti religiosi era un evento straordinario e definitivo, di fronte alla cui gravità i comuni fatti quotidiani apparivano ben poca cosa. Adesso la morte ha subito una specie di declassamento, scendendo al livello di un evento quotidiano e manifestandosi in una serie di travestimenti privi della tradizionale irrevocabilità: è onnipresente, ma non per questo definitiva o irrimediabile. Quando arriva il momento in cui non si può più evitarla, la morte non è più quell'evento supremo e senza paragoni (per cui è anche difficile immaginarla come una svolta cruciale che immette in un'esistenza superiore), bensì semplicemente la fine della storia: e le storie interessano

solo finché non si arriva alla fine, finché le pagine non ancora lette celano un segreto e promettono sorprese. Una volta finita la storia, non può succedere più nulla e i cosiddetti esperti religiosi specializzati in quel "nulla" hanno ben poco da offrire a individui appassionati alla lettura, ossia al vivere una storia.

E le storie, direttamente o indirettamente vissute dall'uomo moderno, sono decisamente avvincenti.

L'incertezza non-ontologica

Possiamo affermare, non senza una buona dose di semplificazione, che la vita degli uomini e delle donne premoderni conteneva un numero relativamente basso di fattori mutevoli e quindi incerti. Il mondo cambiava troppo lentamente perché l'individuo potesse percepirne distintamente le trasformazioni nell'arco della propria vita; gli uomini, inseriti fin dalla nascita in percorsi vitali prestabiliti, non avevano motivo di aspettarsi sorprese. Il momento della morte, proveniente chissà da dove, chissà quando e quasi sempre imprevedibile, era l'unica finestra attraverso la quale sporgersi fuori dell'impenetrabile muro dell'esistenza e sbirciare le sterminate distese dell'incertezza. L'unica incertezza che si scorgeva da quella finestra era l'incertezza dell'esistenza in sé l'incertezza ontologica: una variante che sembrava fatta apposta per la narrazione escatologica.

Grazie ai progressi della medicina moderna che ha attribuito a quasi ogni singolo caso di decesso una sua causa "logica" e "razionale", oggi la morte non è più un cieco capriccio del destino né un caso imprevedibile, incoercibile e ribelle. Da quando la morte è diventata un fatto naturale dovuto a una causa precisa che spiega ogni cosa, essa ha perso il mistero che un tempo la caratterizzava, e anche quando induce alla riflessione non offre spazio a temi di natura escatologica. Oggi resta ben poco della possente carica di insicurezza che il momento della morte era solito recare con sé: a colmarsi di incertezza è la vita al di qua della morte, la vita pre-mortale.

Oggi la vita quotidiana apre nel muro "a norma" dell'esistenza sempre nuove finestre attraverso le quali ci affacciamo ogni giorno sull'abisso dell'incertezza. Ma quel che ci appare attraverso le finestre aperte dalla caleidoscopica mutevolezza dell'esistenza, dalla fragilità di progetti, di raggiungimenti e di capricci del destino personale, è una variante di insicurezza diversa da quella ontologica, una variante impossibile da racchiudere entro una narrazione escatologica o da dissipare con l'aiuto di insegnamenti escatologici.

Quello che oggi veramente preoccupa e fa paura sono i meandri della biografia individuale, non il momento improvviso della sua brutale conclusione: a confronto con il problema della vita, quello della morte quasi sbiadisce. Gli alti e bassi della fortuna, il continuo alternarsi di casi felici e sfortunati, la fragilità dei valori perseguiti e accumulati, l'aleatorietà di speranze e desideri, l'inconsistenza delle prognosi, la tendenza delle regole a cambiare prima che il gioco abbia arrecato un guadagno, la

caconfonia di consigli e insegnamenti in cui neanche l'orecchio più esperto riesce a cogliere un motivo conduttore, sono oggi la ferita più dolorosa, più acuta e più difficile da curare inferta alla comprensione umana.

Osserviamo a tale proposito che tutti questi ostacoli alla possibilità di comprendere il mondo sono un prodotto dell'uomo, testimonianti non tanto la debolezza umana, quanto l'umana onnipotenza (perfino i sinistri capricci del clima planetario che, a detta di certi studiosi, preannunciano l'avvento di una nuova era glaciale e, a detta di altri, un aumento della temperatura globale e un rialzo del livello marino, dipendono dall'azione o dalla trascuratezza dell'uomo). La non autosufficienza, l'impotenza (nonché il conseguente bisogno di una guida) che ne derivano hanno subito una sorta di privatizzazione: non riguardano più il genere umano nel suo insieme, ma me personalmente, quel me che non ce la fa più a controllare i disastri provocati dalla specie cui appartiene. Se il destino è capriccioso e le aspettative falliscono, la colpa è solo mia e della mia insufficienza come individuo. I miei insuccessi personali non inficiano minimamente la certezza dell'infinita potenza umana, anzi sono la prova indiretta delle capacità di realizzazione del genere umano. Il mio destino è stato reso insicuro dall'unione tra la mia personale debolezza e ignoranza da un lato, e l'onnipotenza e onniscienza del genere umano dall'altro; è dunque a questa potenza umana e a questa ragione propria della mia specie che devo richiamarmi, quando invano lotto contro le incertezze del destino e cerco una soluzione ai problemi che mi affliggono. Il problema dell'insufficienza umana è in un certo senso diventato una caratteristica congenita della specie.

Già nel 1957 Arnold Gehlen, in *Die Seele im technischen Zeitalter*, osservava che:

Un numero sempre minore di persone agisce in base a propri criteri orientativi interni [...] Ma perché sono sempre meno? È chiaro: perché è sempre più difficile abbracciare intellettualmente l'atmosfera economica, politica e sociale e assumere un atteggiamento morale nei suoi confronti, dato che essa cambia con una velocità vertiginosa [...] In un mondo dove accadono cose del genere, nessun criterio orientativo riconosciuto affidabile dall'uomo trova quel minimo di appoggio esterno senza il quale esso non può sopravvivere.

L'uomo i cui principi di riferimento interni vengono pubblicamente svalutati, condannati e ridicolizzati, sente il bisogno di un consiglio e di una guida autorevole; ma le indicazioni e i consigli forniti dalla guida faranno certamente appello alle di lui forze e risorse, esigeranno una revisione (correzione, completamento, sviluppo) delle sue capacità atteggiamenti, carattere e disposizioni psichiche. «Da quando la polis ha cessato di decretare su ogni cosa, si sono spalancate le porte di impulsi spirituali prima inimmaginabili» [14], osserva Gehlen, citando *Die Kultur der Antike* di Ernst Howald. Gli impulsi spirituali in questione sono i sintomi della nascita dell'identità, ossia di quella che può considerarsi la più importante scoperta/invenzione dell'era moderna per quanto riguarda le conseguenze esistenziali. Per "nascita dell'identità" conviene intendere l'instaurarsi di una situazione dove d'ora in poi saranno le capacità

individuali, il potere di giudicare e la saggezza della scelta a decidere (o comunque ad avere l'obbligo di decidere) quale tra le infinite possibili forme di esistenza individuale debba realizzarsi; e a decidere anche in quale misura scelte individuali casuali o involontarie debbano colmare il vuoto lasciato dai "costanti criteri orientativi" un tempo decretati e protetti dalla polis.

L'insicurezza che assilla l'uomo moderno, focalizzata attorno all'identità individuale, ricreata dall'interminabile fatica di doverla sempre ricostruire e dagli sporadici ma ripetuti sforzi di "ripulire il terreno dalle vecchie costruzioni" prima di erigervene di nuove, lasciano ben poco tempo e spazio per le preoccupazioni prodotte dall'insicurezza ontologica. È qui e ora, in questa vita, da questo lato dell'esistenza (ammesso che ne esista un altro) che l'incertezza esistenziale sta radicata, che infligge i colpi più dolorosi e che va fronteggiata. Contrariamente all'insicurezza ontologica, l'insicurezza concernente i problemi d'identità toglie il sonno senza bisogno di ricorrere alla carota del paradiso o al bastone dell'inferno. Non occorre affatto convincere l'uomo a preoccuparsene; essa colpisce alla cieca, in continuazione, sempre dolorosamente e non occorre un fiuto eccezionale per capire da dove provenga.

Si annida in tutto ciò che veramente conta nella vita: nelle qualificazioni personali che invecchiano prima del tempo, perdendo ogni valore; nei legami umani rescindibili da una sola delle due parti; nei posti di lavoro che possono venire tolti senza preavviso e nelle sempre nuove e allettanti tentazioni del festino consumista, che da un lato promettono felicità non ancora sperimentate, e dall'altro tolgono attrattiva a quelle già conosciute.

Gli uomini e le donne postmoderni avrebbero bisogno di un alchimista capace (o che si autodefinisse capace) di scrostare per incanto dal nobile metallo della sicurezza tutte le scorie dell'incertezza e dello smarrimento. La pietra filosofale di cui gli alchimisti postmoderni avrebbero bisogno per portare a buon fine i loro incantesimi è un'autorità presa a prestito dalla scienza, o tratta da una conoscenza segreta alla quale solo loro hanno accesso. La postmodernità è l'era degli specialisti in problemi di identità, dei guaritori della personalità, dei consulenti matrimoniali, degli autori di manuali su come acquistare fiducia in se stessi, esercitare influenza sugli altri e procurarsi alleati nel difendere la fortezza identitaria. La postmodernità è l'era del counselling boom.

Gli uomini e le donne postmoderni, volenti o nolenti, sono condannati a una continua scelta, e l'arte dello scegliere si basa soprattutto sull'evitare un pericolo: quello di lasciarsi sfuggire l'occasione buona, vuoi per non averla vista in tempo, vuoi per non avere impiegato sufficiente zelo per afferrarla, vuoi perché ci è mancata la forza fisica o spirituale per raggiungerla. Per evitare questo pericolo, gli uomini e le donne postmoderni hanno bisogno di consulenze. La variante postmoderna dell'incertezza non genera il bisogno delle visioni escatologiche nelle quali si è specializzata la religione, ma genera piuttosto una crescente richiesta di consulenze esistenziali impartite da esperti nel sopire o curare i problemi di identità.

Gli uomini e le donne assillati dall'incertezza di tipo postmoderno non vogliono predicatori che li ammoniscano sulle loro debolezze e

sull'insufficienza della ragione e della volontà umana. Cercano invece dei consiglieri capaci di convincerli che a essi non manca niente di quanto occorre a una vita di successo, e che indichino loro come trovarlo; che ridiano coraggio agli smarriti dimostrando che per ogni difetto esiste un rimedio e che i clienti/pazienti riusciranno a realizzare tutto ciò che desiderano purché seguano i loro consigli e li mettano in pratica con la dovuta serietà.

Ho scritto in un mio saggio [15] che nella società postmoderna gli individui umani sono formati sul modello del collezionista di impressioni o del ricercatore di esperienze, invece che sul modello dell'operaio/soldato imperante nella formazione degli individui (perlomeno di quelli maschi) durante l'era moderna. Osservavo anche che i criteri secondo i quali si valutano i successi o gli insuccessi del collezionista di impressioni sfuggono ostinatamente alla quantificazione, rendendo così impossibile il paragone tra individui nonché una loro valutazione obiettiva. A differenza degli sforzi e delle imprese dell'operaio/soldato, le sensazioni del ricercatore di esperienze non possono mai essere definite con certezza "adeguate", "normali" e meno che mai "supreme" o massimamente intense e soddisfacenti. In ogni botte di dolcezza sensuale ci sarà sempre qualche goccia di incertezza; ogni gioia per l'esperienza vissuta è avvelenata dal timore dell'inadeguatezza, dal sospetto di non essere stati all'altezza del compito, dall'idea di non avere colto il piacere fino in fondo e che altri avrebbero saputo sfruttare meglio l'occasione. Tale circostanza rende praticamente illimitata la richiesta di esperti in "intensificazione delle esperienze". Essendo impossibile stabilire chiaramente un plafond superiore di sensazioni o misurare con esattezza le sensazioni stesse, c'è sempre posto per uno specialista che ci promette un prodotto miracoloso per raggiungere un limite più lontano o più alto di quello raggiunto.

La trascendenza terrena

Abraham H. Maslow, volgendo indietto a guardare la storia passata, fa notare che, alla luce delle successive scoperte psicologiche, i casi di visioni, illuminazioni, rivelazioni ed estasi registrate nelle vite dei santi e in seguito sperimentate, sia pure in modo più attenuato, da folte schiere di fedeli, possono essere intese come «esperienze umane estreme ma in sostanza del tutto normali». Le istituzioni ecclesiastiche possono quindi essere interpretate come una sorta di «scheda perforata o come la versione fatta dall'IBM di una rivelazione originale o di un'esperienza mistica» che rendano accessibili alla collettività dei fedeli quelle esperienze inizialmente esclusive e ne permettano lo sfruttamento a scopi amministrativi; «la religione organizzata può essere vista come lo sforzo di trasmettere esperienze estreme a chi non le può vivere» [16]. Con grande *in-sight* e abilità analitica, Maslow si serve di concetti che possono essere germogliati solo nella serra della cultura tardomoderna o postmoderna, per reinterpretare a posteriori esperienze sperimentate da persone che non disponevano delle definizioni teoriche necessarie a descriverle, create

molto più tardi. A noi, abitanti del mondo postmoderno, pare sensato riconoscere nell'estasi descritta come religiosa un antecedente delle sensazioni intense e "totali" che i precetti dell'«economia libidinale» (o, secondo Edith Vuysehogrod [17] «della volontà tesa alla soddisfazione») dominanti nella cultura postmoderna ci impongono di ricercare, in quanto individui formati sul modello del collezionista di sensazioni. Il punto è comunque se sia possibile accettare in modo altrettanto acritico la procedura inversa. È lecito, per esempio interpretare come "sostanzialmente" religiose le esperienze orgasmiche dei postmoderni collezionisti di sensazioni?

Propongo la seguente ipotesi: intensificando la richiesta di "esperienze estreme", la cultura postmoderna ha sganciato tali esperienze dagli interessi e dalle cure religiose e ne ha al contempo privatizzato la ricerca, affidando principalmente a istituzioni non religiose i servizi indispensabili alla ricerca stessa. L'"esperienza totale" della rivelazione, dell'estasi, dell'uscire da se stessi, dell'oltrepassare i confini corporei e della trascendenza, un tempo privilegio di una ristretta élite religiosa (santi, eremiti, monaci, mistici, zaddiq yogin e dervisci), e che "scendeva" sul prescelto come un miracolo indipendente dal suo modo di agire e di pensare, o come il premio per una vita di sacrifici e mortificazioni, è stata "democratizzata" dalla cultura postmoderna che l'ha dichiarata accessibile a tutti come plausibile fine di autoperfezionamento e autoaddestramento; aggiungendo inoltre che ciò che si può raggiungere va raggiunto, per cui l'abbondanza di "esperienze totali" può e deve diventare il compito di una vita dedicata all'arte dell'autogratificazione consumista. La strategia postmoderna delle "esperienze totali" si differenzia dalla strategia religiosa nel senso che non solo non predica più l'insufficienza dell'uomo, ponendo lo stato ideale al di là delle sue possibilità, ma incita al pieno sviluppo delle risorse psichiche e fisiche dell'individuo celebrando l'infinità del potenziale umano e la realtà delle esperienze più allettanti.

Com'è ovvio, le organizzazioni religiose che quasi con compiacimento non cessano di fare presente l'impotenza e l'insufficienza dell'uomo, non sono le più adatte a trasmettere le "esperienze estreme" a chi è incapace di trovarle. Chiunque sostituisca gli organi ecclesiastici in questo ruolo, dovrà anzitutto abolire il concetto di persone incapaci di esperienze estreme" e indurre la gente non solo a desiderare di raggiungere tali esperienze, ma a anche a considerarle il metro di una vita riuscita: "Può accadere anche a te", "Chiunque può farlo", "Se fallisci, la colpa è solo tua". In secondo luogo, dovrà separare il sogno dell'esperienza estrema dalle pratiche di matrice religiosa come l'autorinuncia e il disprezzo per le gioie terrene, associandolo invece al desiderio di beni materiali e al gioire senza scrupoli delle consolazioni del consumismo.

Se la versione religiosa delle esperienze estreme mirava a riconciliare i credenti con una vita misera e grigia, la versione postmoderna del sogno deve conciliare la massa dei consumisti con una vita stressante e piena di tensione, trascorsa all'inseguimento di una soddisfazione mai pienamente raggiunta. I modelli e i profeti delle esperienze estreme sono rappresentati dall'élite consumista e cioè da coloro che sono riusciti a trasformare la

propria vita in un capolavoro dell'arte di collezione e acuire le sensazioni: risultato ottenuto facendo esattamente quello che fa l'altra gente, ma in modo più frenetico e grandioso; ossia consumando più della gente comune, consumando beni più raffinati e consumandoli con lo stile che si conviene a gaudenti e intenditori. Promettendo avventure da capogiro e sensazioni mozzafiato, è possibile aumentare considerevolmente la vendita di cibi, bevande, automobili, cosmetici, jeans, occhiali o pacchetti vacanze. Le pubblicità di tali prodotti offrono esperienze mai provate e sensazioni mai sentite. Ogni nuova sensazione deve essere non solo insolita, ma anche più intensa ed eccitante delle altre e trovarsi a un gradino superiore della ripida scala che conduce alle esperienze estreme e definitive. In modo esplicito o sottaciuto, le pubblicità suggeriscono una variante postmoderna della trascendenza: arrivati a un certo punto, l'aumento quantitativo di sensazioni produrrà un cambiamento qualitativo, provocando esperienze non solo relativamente - se confrontate alle esperienze già provate - più piacevoli e interessanti, ma anche totalmente nuove e non paragonabili a niente di ciò che già si conosce: qualcosa di "completamente diverso da tutto".

In questa scalata al consumo di sensazioni, il principiante può essere aiutato da beni e servizi "meta-esperienziali" destinati a formare e a sviluppare la capacità psichica e fisica di recepire le sensazioni e di godere dell'esperienza da esse trasmessa. Non basta che vengano offerti beni dal potenziale di piacere sempre più alto: bisogna anche che la richiesta sia all'altezza del potenziale. Solo gli artisti del consumismo possiedono la maestria necessaria a spremere quel potenziale fino all'ultima goccia, ma la maestria richiede sforzo continuo, studio diligente, incessante e duro esercizio. Bisogna sapersi tuffare senza inibizioni nel fiume delle sensazioni, addestrare i propri organi fisici e mentali con un tenace e non sempre facile autoaddestramento: trasformare il corpo, la mente e le strutture emotive in un obbediente strumento di piacere, in un avido e sensibile ricettore delle sensazioni trasmesse dal mondo a chi è capace di riceverle. Il fine ultimo dell'addestramento incarna l'ideale dell'orgasmo multiplo: un corpo ben allenato, efficiente, servito da un apparato di autocontrollo altrettanto efficiente e ben allenato è quello capace di rivivere senza sosta sensazioni intense che restano sempre nuove e attraenti nonostante la ripetizione; è un corpo sempre eccitato, sempre pronto a sperimentare una nuova esperienza; è una specie di "pianoforte ben temperato", capace in ogni momento e alla minima sollecitazione di estrarre da sé melodie di sublime bellezza.

Sono questi, appunto i servizi meta-esperienziali forniti oggi dai vari club e associazioni di "autoperfezionamento. Essi promettono ai propri associati di sviluppare e approfondire il loro potenziale di esperienze lungo un cammino che comprende esercizi fisici accuratamente pianificati, la contemplazione, la concentrazione, la rimozione delle inibizioni psichiche, la liberazione di istinti finora rimossi, la rivelazione e la cura di complessi e di antiche ferite non rimarginate, l'allenamento a lasciarsi andare, ad abbandonarsi al flusso delle sensazioni gustandone i piaceri senza troppi scrupoli e, infine, l'accesso a una scienza segreta, perlopiù esotica, capace di

portare al raggiungimento di tutti questi fini. Per varie che siano tali promesse, esse muovono tutte dal presupposto che il provare sensazioni, come ogni altra attività umana, sia in primo luogo una questione di tecnica, e quindi che per acquisire le capacità desiderate basti semplicemente impadronirsi della tecnica adatta.

Va da sé che, malgrado numerose ed evidenti coincidenze (come la fede quasi religiosa nelle proprietà miracolose delle cure praticate la riprovazione per chi le trascura l'accanimento settario con cui si difendono i canoni adottati e si confutano i dubbi espressi dai seguaci dei catechismi concorrenti), la somiglianza tra le associazioni di autoperefezionamento sopra citate e le istituzioni religiose è superficiale, esteriore e puramente casuale per quanto riguarda la sostanza della questione.

Lungi dal rappresentare una continuazione delle secolari tradizioni della "religione organizzata", questi movimenti sono in realtà un prodotto del counselling boom; solo che, a differenza degli altri settori di consulenza di cui trabocca la vita postmoderna, essi non aiutano nel compiere scelte concrete i consumatori postmoderni "già pronti", ossia debitamente qualificati, ma si applicano a inoculare nei loro clienti le doti consumiste di base, a sviluppare la capacità di scegliere, a preparare degli individui condannati alla scelta ad affrontare le tipiche sfide di una vita impostata sulle scelte. In altre parole, questi movimenti si dedicano a sviluppare quella capacità di assorbire e vivere sensazioni che è la condizione indispensabile per fronteggiare tutte le altre richieste della vita postmoderna. Nel contempo essi sostengono apertamente, o suggeriscono tacitamente, che tutto si può sperimentare e che tutto è alla portata dell'uomo; e che, contrariamente alle affermazioni della "religione organizzata", l'uomo è autosufficiente, o meglio, può e deve diventare tale mediante l'aiuto di specialisti.

Ritorno al futuro

Esiste tuttavia una forma di religione postmoderna, generata dalle contraddizioni interne della vita postmoderna e dal modo specificamente postmoderno in cui oggi si manifestano l'insufficienza umana e la vanità del sogno di controllare il destino umano. Tale forma è conosciuta sotto la definizione inglese di fondamentalismo e sotto quella francese di integralismo, e dimostra la propria dinamica ed espansiva presenza in tutte le parti del mondo un tempo dominate dal cristianesimo, dall'islamismo e dal giudaismo.

La vertiginosa e, per molti osservatori, sorprendente carriera del fondamentalismo religioso non è tuttavia, al contrario di quanto si pensa un rigurgito di slanci mistici accanitamente osteggiati eppure non del tutto estirpati nei tempi moderni; non è una manifestazione dell'eterna irrazionalità della natura umana refrattaria a tutti gli sforzi illuministi, e non è neanche il sintomo di una fuga nel passato premoderno. Il fondamentalismo è un fenomeno del tutto contemporaneo e postmoderno, che ha assorbito, assimilato e posto al proprio servizio le riforme

"razionalizzatrici" e le scoperte tecniche della modernità; lungi dal rifiutarle in blocco, esso cerca un modo per goderne i frutti senza pagare l'alto prezzo che molti altri sembrano accettare, giudicandolo inevitabile o non esorbitante. Il prezzo in questione, che il fondamentalismo promette di abolire, sono le sofferenze dell'individuo condannato da un lato alle pene della responsabilità per le proprie scelte e per le loro conseguenze dall'altro alla tortura di un'eterna incertezza sulla bontà della scelta e sull'eventualità di essersi lasciato sfuggire o di aver trascurato una scelta migliore.

È difficile non dare ragione a Gilles Kepel quando afferma che gli odierni movimenti fondamentalisti sono:

Per eccellenza figli del nostro tempo: creature non desiderate bastardi dell'informatica e della disoccupazione o dell'esplosione demografica e dell'alfabetizzazione; le loro grida e i loro lamenti incitano a ricercarne le origini, a rintracciarne la genealogia inconfessata in questa fine secolo. Come il movimento operaio di ieri, così i movimenti religiosi odierni hanno la particolare capacità di indicare le disfunzioni della società, che classificano secondo le proprie categorie interpretative [18].

Occorre subito precisare che le disfunzioni diagnosticate dai fondamentalismi sono diverse da quelle diagnosticate dai movimenti operai (che erano già di per sé una diagnosi), e quindi che ognuno dei due tipi di diagnosi attira categorie di fedeli e di convertiti completamente diversi. Non conviene comunque minimizzare il ruolo delle tradizionali fonti di reclutamento, ossia le schiere dei poveri e degli oppressi le cui file, anziché diminuire, aumentano per effetto dell'abolizione delle barriere doganali, del libero mercato e della fondamentale deregolazione dell'attività economica. Tuttavia, a differenza di quanto accadeva per i "lavoratori di una volta", la miseria di adesso (odierna forma di quelle "ferite di classe nascoste" studiate a suo tempo da Richard Sennett e Jonathan Cobb) si manifesta giustamente ai deprivati non come un effetto dello sfruttamento, ma come il risultato dell'essere stati lasciati per troppo tempo in una vana fila d'attesa davanti all'ingresso del festino consumista.

I poveri di oggi sono innanzitutto dei consumatori imperfetti, che soffrono le pene di Tantalo alla vista della miriade di beni colorati e tentatori esposti in bella vista, così vicini e tuttavia irraggiungibili; consumatori squalificati in partenza, privati della speranza nel momento stesso in cui se ne sono lasciati sedurre; come "produttori imperfetti" occupano al massimo una posizione secondaria, e certamente non possono ritenersi imbrogliati o depredati nella spartizione dei valori da essi creati, in quanto creano beni che non hanno valore di mercato. Sono queste le caratteristiche, nient'affatto tradizionali, che rendono gli ambienti deprivati un fertile terreno per le diagnosi fondamentaliste e una naturale riserva di reclutamento per i movimenti fondamentalisti. In effetti si tratta di movimenti fatti su misura per le sofferenze dell'uomo postmoderno abbandonato alle sue forze, condannato all'autosufficienza e schiacciato dal peso del rischio che pervade la vita libera; e, soprattutto, sono fatti su misura per lo sconforto di coloro cui non è bastata la forza o la voglia di sobbarcarsi quel peso, o di coloro che, malgrado gli sforzi, da quel peso sono rimasti schiacciati. Il fondamentalismo religioso proclama, al pari

delle altre religioni, l'insufficienza dell'uomo; qui però si tratta dell'insufficienza dell'uomo in quanto consumatore, dell'uomo gettato nell'abisso delle tentazioni incrociate e incapace di raggiungere con le proprie forze la terraferma, in quanto dirottato da visioni di approdi esotici e illuso dal dolce ma ingannevole canto delle sirene pubblicitarie. È all'esperienza di questi deboli, sfortunati o impauriti nuotatori involontari che si rivolge, non senza successo, il fondamentalismo religioso.

L'esperienza in questione è quella della libertà, e cioè di una vita vissuta come una serie di scelte pericolose ognuna delle quali comporta la rinuncia o lo spreco di numerose scelte alternative note o ignote, aumentando ulteriormente le insicurezze circa la giustezza delle proprie azioni; è la responsabilità per le conseguenze delle proprie scelte, responsabilità non condivisibile e quindi più pesante da sopportare; è la perenne paura di fare una mossa avventata, precludendosi la strada a mosse future migliori e alle eventuali opportunità che il futuro potrebbe offrire; è il continuo e tormentoso sospetto di essere inadeguati, meno capaci degli altri di scorgere le buone occasioni e di afferrarle al momento opportuno; è l'incubo quotidiano di non essere all'altezza dei mutevoli, "sempre migliorati" standard di vita e delle loro pretese; è l'assillante paura che i beni di cui oggi ci vantiamo domani ci vengano tolti, perdano valore o diventino motivo di vergogna; è l'angoscioso pensiero di essere colpevoli di ogni problema non risolto che ci avvelena la vita, visto che tutti all'intorno affermano che i problemi insolubili non esistono e che per ogni male c'è un rimedio.

È un'esperienza che continua a ripeterci sempre la stessa verità, questa: anche se ogni cosa è in potere dell'uomo e a tutto c'è rimedio, l'uomo preso singolarmente, l'uomo come individuo non è autosufficiente e non può confidare nelle proprie forze. Non possiamo basarci sui nostri giudizi e sulla nostra saggezza: abbiamo bisogno di un consigliere, di una guida, di qualcuno che ci indirizzi e che ci indichi che cosa fare. L'esperienza della libertà dimostra la nostra insufficienza, con la differenza che contrariamente a quanto facevano gli insegnamenti ecclesiastici tradizionali, essa non denuncia l'impotenza del genere umano, ma la debolezza dell'individuo contrapposta all'ingegno, all'estro e all'onnipotenza della specie umana in sé.

Se si osserva il fondamentalismo religioso da questo punto di vista, appare chiaro che esso svela le paure nascoste che ossessionano la vita dell'uomo postmoderno; porta a galla, dichiara e ufficializza ciò che molti sospettano ma non riescono a esprimere a parole, oppure si vergognano di dire a titolo personale. D'altro canto, il messaggio fondamentalista non invalida gli insegnamenti contenuti nella vita postmoderna ma si limita semplicemente a portare alle sue radicali conseguenze il culto dell'expertise, della consulenza e dell'autoaddestramento praticato quotidianamente sotto la guida di specialisti a tutti i livelli dalla cultura postmoderna. Da questo punto di vista, il fondamentalismo è la suprema (sebbene radicalmente semplificata) incarnazione di una tendenza sostenuta e istigata da tutto l'insieme della condizione postmoderna. È lecito dunque concludere che il fondamentalismo è il figlio legittimo della

postmodernità, nonché l'eredità dei suoi successi e dei suoi fallimenti.

Il fondamentalismo seduce perché promette ai suoi convertiti di liberarli dalla libertà. Mai più il tormento di dover scegliere! Finalmente un tribunale davvero supremo, un'autorità che priva di autorità tutte le altre autorità! Finalmente sappiamo a chi rivolgerci quando ci tocca prendere decisioni più o meno importanti e, soprattutto, sappiamo che rivolgendoci a quell'indirizzo otterremo un precetto incondizionatamente giusto, e quindi eviteremo l'errore. Il fondamentalismo è il rimedio radicale contro il flagello della società consumista postmoderna basata sul mercato: la libertà inquinata dal rischio. In questo caso la cura consiste nell'eliminare l'infezione amputando l'organo infetto, ossia nell'abolire la libertà in sé. Il fondamentalismo promette di porre al servizio dell'individuo tutte le forze collettive e di permettergli di approfittarne senza timore, compensando in tal modo l'incurabile insufficienza umana: offerta che giustifica la richiesta rivolta all'individuo stesso di cedere alla collettività il proprio potere e il proprio diritto decisionale, sottomettendosi ciecamente alle decisioni proclamate dal gruppo. L'integralismo degli ayatollah, dei Fratelli Musulmani, della setta chassidica dei Lubavich di Brooklyn o quello delle chiese evangeliche dell'americana Bible Belt, appartiene alla vasta famiglia delle reazioni difensive postmoderne contro i danni arrecati agli abitanti del mondo postmoderno dalla progressiva deregulation delle assicurazioni socialmente garantite (o perlomeno promesse) contro il rischio. In un mondo dove tutti i modi di vivere sono consentiti ma nessuno è sicuro, il fondamentalismo dice a chi vuole ascoltarlo che cosa fare perché le sue decisioni sopravvivano alla critica e all'autocritica, e non vengano condannate da qualche corte competente in materia. Da questo punto di vista, il fondamentalismo religioso appartiene alla vasta famiglia delle soluzioni totalitarie, quasi-totalitarie e protototalitarie così allettanti per chiunque ritenga che il peso della libertà individuale sia eccessivo per le proprie forze oppure, vista la sproporzione tra vantaggi e fatica, che non valga la pena di addossarselo. Tale famiglia comprende oggi i fondamentalismi etnici, razziali e tribali, tutti costituiti in opposizione allo stato secolare e all'indiscriminata e non-discriminante (e quindi condannata come "astratta") categoria della cittadinanza; tali fondamentalismi si differenziano dai loro discreditati predecessori (come il comunismo o il fascismo) di cui ereditano le funzioni, che erano interamente moderni nel loro appello al potere legislativo e alle soluzioni garantite dal potere statale.

Il fondamentalismo religioso, a somiglianza del largamente commentato "revival etnico", non è l'annuncio di una restaurazione dell'irrazionalità premoderna (o, più esattamente, di una concezione del mondo classificata come irrazionale dal pensiero moderno). Al contrario, esso rappresenta l'offerta di una razionalità alternativa, tagliata sulla misura dei problemi che affliggono i membri della società postmoderna. Anche questa alternativa, come tutte le varianti del razionalismo, divide e seleziona: le sue preferenze differiscono dalle scelte imposte dalle deregolate forze di mercato, il che di per sé non la rende né più né meno razionale dell'impersonale logica di mercato. Se la razionalità della legge di mercato

è, in principio, subordinata alla libertà di scelta e prospera nella situazione di incertezza provocata dalla necessità di scegliere, la razionalità del fondamentalismo pone al primo posto la sicurezza della decisione e l'assicurazione contro il rischio, condannando tutto ciò che turba la tranquillità d'animo ossia, innanzitutto, la capricciosa libertà individuale. Nella sua versione fondamentalista, la religione non è una questione personale, privatizzata come tutte le altre scelte individuali e praticata in privato, ma qualcosa di simile al *compleat mappa vitae*: essa stabilisce le leggi che regolano ogni sfera, anche la più intima della vita, scaricando il peso insopportabile della responsabilità dalle spalle del singolo individuo, spalle alle quali la cultura postmoderna ha attribuito una forza erculea. Il fondamentalismo religioso, sostiene giustamente Kepel, possiede una straordinaria capacità di mettere a nudo le disfunzioni della società. Con l'incubo dello smarrimento e della solitudine come unica alternativa, il fondamentalismo in tutte le sue varianti può contare su un crescente afflusso di fedeli e convertiti. Il valore delle risposte che esso fornisce è una questione estremamente contraddittoria. Resta comunque difficile negare la realtà delle domande alle quali esso cerca a suo modo di rispondere. Il problema non consiste nel riuscire a dimostrare la futilità o la falsità delle domande, ma nel come trovarvi una risposta immune dal virus del totalitarismo.

13. Comunitarismo e libertà, ovvero l'ennesima quadratura del cerchio

Nel numero di primavera del 1994 della famosa rivista americana "Critical Review" (v. 8, n. 2), alcuni eminenti filosofi politici hanno espresso i loro dubbi circa la possibilità di far rientrare i principi del liberalismo e del comunitarismo in un sistema di pensiero coerente e privo di contraddizioni interne. In quella stessa occasione sono stati elencati e riassunti tutti gli argomenti portanti addotti da ognuna delle parti tradizionalmente avverse. Il numero in questione della "Critical Review" viene quindi considerato un eccellente punto di partenza per decifrare i termini del problema, per capire su che cosa si scontrino i contendenti nell'interminabile querelle tra liberali e comunitaristi e quali siano le speranze di un'intesa tra loro.

L'occasione per questo scambio di opinioni è stata fornita dalla pubblicazione di *Liberalism, Community and Culture* di Will Kymlicka, un libro definito da Ronald Beiner (autore a sua volta dell'influente *What's the Matter with Liberalism?*) «profondo, altamente istruttivo e di straordinaria chiarezza» [01]. Beiner e gli altri autori della "Critical Review" hanno ritenuto che l'opera di Kymlicka meritasse un esame attento e un commento approfondito, in quanto in esso l'autore affronta di petto le riserve espresse da anni contro la concezione liberale dai più influenti comunitaristi dei nostri tempi (pensatori della levatura di Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor e Michael Walzer); e lo fa con l'intento di confutare le loro critiche, dimostrando che l'opposizione tra le tesi comunitariste e i principi del liberalismo si basano su un malinteso, oppure tentando di comporre le critiche comunitariste in una «nuova e migliorata» versione del liberalismo. A disporre favorevolmente i lettori, è stato l'atteggiamento conciliante di Kymlicka, come pure la sua convinzione (quanto mai liberatoria dopo anni e anni di reciproca acrimonia) che gli irriducibili avversari possano arrivare, se non proprio a un'alleanza senza riserve, almeno a una sospensione delle armi e ad una amichevole convivenza.

La tesi di Kymlicka che più ha convinto i suoi commentatori (sebbene alcuni fautori dei principi comunitaristi la giudicassero non abbastanza radicale per curare il liberalismo dai suoi mali) è l'affermazione che la pluralità delle culture e di appartenenze culturali è qualcosa che il liberalismo non solo non rifiuta, ma considera un valore: più le culture si differenziano e si moltiplicano più si allarga il ventaglio delle scelte

accessibili agli individui, e il liberalismo ha sempre privilegiato la libertà di scelta. Secondo Kymlicka, i liberali dovrebbero essere interessati a incrementare la varietà e ad opporsi a tutte le tendenze e pressioni uniformatrici.

Che una tesi del genere venga considerata illuminante e «altamente istruttiva» lascia in un primo momento quasi di stucco, visto che i principali pensatori liberali hanno sempre difeso il pluralismo culturale (e perfino etico) per le stesse ragioni esposte da Kymlicka [02]. Questa eccitazione dei commentatori dipende tuttavia da ragioni meno misteriose di quanto appaia a prima vista: Kymlicka usa gli argomenti (enunciati dalla tradizione liberale in forma generalizzata e filosofica, quindi politicamente neutrale, incontestabile e inoffensiva) come un ramo d'ulivo porto agli appassionati e spesso accaniti avversari del liberalismo, suggerendo con ciò stesso che il dichiarato attaccamento dei liberali alla differenza esistenziale è abbastanza elastico da inglobare senza difficoltà quel particolare genere di differenziazione caro agli ideologi del comunitarismo, e che i comunitaristi pensavano di dover difendere a spada tratta contro i liberali. La tesi di Kymlicka, una volta dimostrata, farebbe cadere la principale accusa rivolta dai comunitaristi al pensiero liberale. Per raggiungere il suo intento, Kymlicka conferisce all'appello liberale in favore delle differenze e delle differenziazioni una forma capace, da un lato, di dissipare le inquietudini dei comunitaristi e, dall'altro, di non offendere la coscienza liberale: «I liberali dovrebbero preoccuparsi della sorte delle strutture culturali non perché esse possiedano un particolare valore in sé, ma perché è solo grazie a culture ricche e solidamente strutturate che la gente può chiaramente rendersi conto delle opzioni accessibili alle sue scelte». I liberali sarebbero sicuri che la diversità non venga considerata un irriducibile valore in sé, e i comunitaristi si riterrebbero soddisfatti dalla promessa, fatta da Kymlicka in nome dei liberali, che essi contribuirebbero a proteggere e a promuovere quelle particolarità così care al cuore comunitario.

Detto per inciso, Kymlicka riesce nell'impresa grazie al fatto di intendere la "struttura culturale" uno strumento atto a promuovere i fini liberali. Questo espediente pone i comunitaristi in una situazione ambigua: da un lato possono rallegrarsi perché la parte avversa ha accettato senza riserve ciò che essi hanno sempre considerato un ostacolo insormontabile per i liberali - e cioè che il possedere «una cultura ricca e solidamente strutturata» sia un fatto positivo e condizione inderogabile dell'umanità; dall'altro, la notizia che una "solida struttura" è positiva in quanto aumenta le chance di una scelta libera avvelena la loro gioia, lasciandoli fortemente perplessi. A proposito di "solida struttura" c'è comunque da dire che il problema di che cosa essa promuova o non promuova è una questione empirica e non politica, per cui si può tranquillamente lasciare che se ne occupino i futuri archivisti di scienze sociali. Se invece questa è la formula sotto la quale i liberali vogliono nascondere la propria capitolazione e salvarsi la faccia perché mai dovrebbero protestare proprio coloro ai quali i liberali cedono le armi? Parrebbe dunque che lo stratagemma di Kymlicka consista nell'indurre le due parti a concordare una dichiarazione politica comune, convincendo entrambe che in futuro non solo non dovranno

rinunciare ai propri fini ma che, firmando l'intesa, dimostreranno al contrario di volerli perseguire con maggiore e più efficace determinazione.

Così facendo, tuttavia, si ottiene solo di confondere ma non di confrontare il vero oggetto del contendere liberal-comunitarista. Il fatto è che la differenza tanto amata dai liberali (o che essi sostengono di amare) non è la stessa che amano (o che dicono di amare) i comunitaristi. Si sarebbe quasi tentati di dire che le somiglianze tra le due parti siano puramente accidentali. La differenza amata e apprezzata dai liberali è in un certo senso esterna all'individuo umano; parlando di differenza, i liberali intendono la profusione di scelte tra i vari modi di essere uomini e di vivere la propria vita. La differenza cui si riferiscono i comunitaristi risiede invece, o dovrebbe risiedere, "all'interno" dell'individuo prima che esso giunga a una scelta (e sempre a patto che ci sia spazio per una scelta). In sostanza qui la differenziazione (meglio sarebbe parlare di diversità) indica il rifiuto, o addirittura l'incapacità, di prendere in considerazione altre forme di vita come opzioni; indica che l'individuo è condannato (dal fato o dalla propria determinazione) a restare quello che è, resistendo a tutte le tentazioni di cambiare. In poche parole, se nella lingua dei liberali si parla di "differenza" nel contesto della libertà di scelta individuale, nella lingua dei comunitaristi la si postula quando si parla di chiusura o di limitazione di scelta.

I teorici del comunitarismo, come per esempio MacIntyre, lamentano la piattezza, la superficialità, l'aleatorietà e l'incertezza delle identità raggiungibili in un regime liberale di libera scelta e di "sradicamento" (ossia di paralisi o neutralizzazione) delle pressioni formative. Auspicano un'identità che sia "data", un'identità non artificiale, non finta e facilmente scambiabile con un'altra (per parafrasare una celebre metafora di Weber, un'identità più simile a una gabbia di ferro che a un leggero mantello da lasciarsi cadere di dosso appena se ne presenti il desiderio o la necessità); un'identità che, per motivi mai del tutto chiariti, essi identificano con l'identità vera, con l'identità "in sé". Per motivi ancora meno chiari, i comunitaristi auspicano che l'esito della scelta, sempre che si giunga a una scelta, sia definito fin dal primo momento, prima ancora che la scelta abbia inizio. La scelta giusta per i comunitaristi è quella di schierarsi con ciò che ci è stato dato a priori: scegliere equivale a scoprire e ad esprimere consapevolmente la propria identità storica, unica, irripetibile e trasmessa alla nascita (e qui sorge spontaneo il paragone con il concetto dei "cento fiori" secondo Mao: per il momento lasciamo pure fiorire cento fiori, tanto si sa che uno di loro è destinato a soprafare gli altri).

Il tributo reso alla scelta individuale è una frase vuota: la libertà bene impiegata può esprimersi solo nello scegliere la non-libertà di scelta, e una volontà veramente libera consiste nel rinunciare spontaneamente a esercitarla. La vera scelta viene compiuta e confermata prima che l'individuo venga al mondo. Una volta nato l'individuo, la sua libertà si riduce (o dovrebbe ridursi) a scoprire quale sia tale scelta e a comportarsi in accordo con essa.

Il comunitarismo è un'ideologia moderna, costruita e predicata in condizioni moderne, ossia in condizioni dove la scelta dell'identità non è

solo una possibilità, ma una necessità inevitabile: l'uomo moderno è condannato a una vita piena di scelte. I comunitaristi non spingono la loro teoria dell'io inevitabilmente "radicato" abbastanza lontano da giungere alla concezione deterministica dell'"identità ascritta". Secondo il concetto comunitarista, la definizione dell'identità non avviene in modo automatico: essa non può compiersi senza la partecipazione attiva della volontà e della scelta umana. Paradossalmente, il destino dell'individuo si compie solo quando l'individuo in questione lo accoglie volontariamente e fa ciò che occorre per renderlo proprio. Limitando con questa riserva di impronta modernista il determinismo dell'identità ascritta, i filosofi comunitaristi, volenti o nolenti, pongono la "comunità storica della tradizione" da essi propagata nel novero degli altri "gruppi di riferimento" (inclusi i gruppi che nella vita dell'uomo moderno competono apertamente con la "comunità di radicamento"). Tutti questi gruppi acquistano e conservano i propri membri solo nella misura in cui i membri stessi aderiscono a essi e la perpetuazione di tali gruppi dipende in eguale misura dalla forza e dalla tenacia della loro lealtà; Appare chiaro che l'esporre la sorte della comunità di radicamento (di "tradizione", di "cultura") ai capricci di un'aperta competizione comporta un grosso rischio, e che sarebbe preferibile garantire in partenza il buon esito della competizione, ossia il trionfo dell'opzione considerata migliore o, per meglio dire, dell'unica opzione buona. Ciò però significherebbe privilegiare un'opzione rispetto a tutte le altre, incrementando le probabilità e le poste a favore dell'opzione che si vuole fare vincere. A questo punto, tuttavia, il comunitarismo abbandona il campo della riflessione filosofica sulla condizione umana e si addentra nel terreno della pratica politica.

Si tratta di un paradosso certo non nuovo e sorto non per colpa dei pensatori comunitaristi. Esso ha assillato fin dall'inizio i nazionalismi moderni, di cui l'odierno comunitarismo è, per così dire, una "discontinua continuazione" (non stupisce che oggi, come ieri, la "fuga nel razzismo" rappresenti una continua tentazione per gli individui pensanti e afflitti dal paradosso organicamente connaturato alla posizione nazionalista o "comunitarista").

Maurice Barrès, uno dei più acuti e influenti filosofi del nazionalismo, si è scontrato con lo stesso problema dei comunitaristi: il nazionalismo non ha senso senza la premessa che esista un punto «dal quale tutto appare nelle sue giuste proporzioni» e, soprattutto, se non si presuppone che tale punto non possa venir arbitrariamente designato ma solo trovato, recuperato o perduto; il punto deve essere prefissato ma (e qui sta il nocciolo), per significare qualcosa, deve venire scoperto e rafforzato da individui che adoperano ragione, volontà e ingegno. In altre parole, il destino umano è inevitabile, ma questa inevitabilità può compiersi solo attraverso uno sforzo volontario.

Devo pormi nel punto richiesto dai miei occhi, formati nel corso dei secoli, in un punto dal quale tutto appaia a misura di un francese. L'insieme delle giuste e vere relazioni tra gli oggetti e l'uomo concreto, il francese, rappresenta la verità e la giustizia francese; la ragione francese è semplicemente la scoperta di tali relazioni. Il puro nazionalismo non è

altro che la consapevolezza dell'esistenza di tale punto, il cercarlo e - una volta che lo si è raggiunto - l'attenersi in arte, in politica e in tutte le nostre attività [03].

Oggi sappiamo bene a che cosa portavano, nella loro implacabile logica, questi peana lirici in onore delle radici. Ad animarli era il desiderio irresistibile di garantire che quel "devo" avrebbe significato nella pratica quello che suggeriva in teoria: che il punto magico sarebbe stato debitamente scoperto e che tutti vi si sarebbero attenuti «in tutte le loro attività». Ma non esisteva che un modo per garantire una cosa del genere: fare sì - ricorrendo alle prerogative del potere statale e applicando una coercizione legalizzata - che il lasciarsi sfuggire il punto magico divenisse praticamente impossibile e la sua "scoperta" inevitabile. Ma una nazione senza lo stato sarebbe stata solo uno dei tanti "gruppi di riferimento": come essi destinato in breve a diventare insicuro della propria sopravvivenza, a venire sballottato dalle successive ondate delle mode volubili, a ricorrere senza tregua a lealtà capricciose, a cercare riguardi particolari, a competere con i concorrenti promettendo vantaggi sempre più seducenti e gioie sempre più ricercate. Solo uno stato nazionale (l'idea della nazione incarnata nello stato) poteva imporre la lealtà come un dovere, determinando in anticipo i risultati di una "libera scelta". Esso aveva il potere legale di rendere reali le radici prima solo postulate, e di proteggerne la loro sopravvivenza attraverso la legge, l'ordine pubblico, il canone vigente di eredità culturale e il programma di insegnamento pubblico approvato dallo stato, con particolare attenzione per l'insegnamento della storia.

Ricordiamo che il fine di tutti questi interventi era l'allentamento e, se possibile, l'abolizione della stretta in cui le "comunità locali" (tradizioni, usanze, dialetti, sentimenti locali) tenevano i futuri patrioti di un'unica e indivisibile nazione. L'idea-guida nella costruzione di uno stato nazionale (la costruzione di una nazione tramite uno stato che governava in nome dell'idea nazionale) era quella di sostituire con un unico modello statale di lealtà il mosaico dei particolarismi comunitaristi, a vantaggio di un comune interesse nazionale che con il suo peso sovrastasse e sottomettesse tutti gli altri interessi, compresi gli interessi che questo o quell'individuo, questo o quel gruppo di individui potevano considerare "propri". In termini di pratica politica, ciò significava lo smantellamento forzato o l'inabilitazione legale di tutti i *pouvoirs intermediaires*, ossia la liquidazione dell'autogoverno per tutte le minoranze territoriali o culturali che aspirassero a essere qualcosa di più che gli esecutori della volontà statale e ad avere un potere maggiore di quello delegato loro dalle autorità.

Dal contributo di Charles Taylor al dibattito apparso nella "Critical Review" apprendiamo che, dopo tanti secoli di sforzi (o piuttosto malgrado tutti questi sforzi) di unificazione nazionale, le «comunità minoritarie» stanno tuttora lottando per sopravvivere. Per l'esattezza, lottano per sopravvivere appunto in quanto comunità. Il che a sua volta significa che queste comunità lottano per «qualcosa di più che non i diritti dell'individuo». Taylor non sembra imbarazzato dal fatto che la sua affermazione prenda senso solo grazie allo stratagemma retorico noto

come partito principii: quel che si vuole dimostrare viene presentato come un'ipotesi ragionativa o come un assioma senza prove. Se esiste qualcosa «di più dei diritti del singolo» (ossia se certi fini sono così importanti da giustificare la sospensione dei diritti dell'individuo, in quanto appunto individuo, a una libera scelta), allora evidentemente le lotte delle comunità minoritarie sono inevitabili quanto pienamente giustificate, e ogni persona di buona volontà deve offrire la sua simpatia e il suo appoggio ai combattenti. Ma in che cosa consiste questo "di più"?

Secondo Taylor, questo "di più" (ossia, ripetiamolo, questo qualcosa che rende accettabile, anzi desiderabile, la limitazione dei diritti individuali) è il «fine di sopravvivere» (goal of survival), il quale consiste nella «sopravvivenza della comunità nelle generazioni future». In termini più semplici, e soprattutto più pratici, la realizzazione del "fine di sopravvivere" conferisce alla comunità il diritto di precedere le future scelte dei suoi membri più giovani o non ancora nati, e di decidere per loro che cosa scegliere e che cosa rifiutare. Tra le altre cose, essa si arroga il diritto di costringere, di garantire che certe persone agiranno in un modo piuttosto che in un altro, di limitare le loro opzioni, di manipolare le probabilità delle scelte alternative, di indurle a scegliere qualcosa che senza quella pressione, esse non avrebbero scelto: insomma di renderle meno libere di quanto siano. Perché tutto ciò è così importante? Taylor sostiene (argomento udito tante volte e nei più svariati contesti) che ciò rientra nello stesso interesse, correttamente inteso, di chi subisce la costrizione, dato che «gli esseri umani possono compiere delle valide scelte di vita solo in presenza di alternative trasmesse loro attraverso la lingua e la tradizione della loro società». Concetti del genere sono stati espressi e ripetuti da intere generazioni di sostenitori e profeti dello stato nazionale e, visti i risultati, non si capisce perché quelli di Taylor debbano di punto in bianco diventare un argomento a favore delle «minoranze in lotta».

È impossibile sperare che le misure preconizzate proteggano realmente le «minoranze in lotta» e non le iniziative omogeneizzatrici di un potere statale avverso alle minoranze, finché non si metta in luce un corollario finora taciuto: e cioè che le speranze riposte nello stato nazionale non si sono mai realizzate; che, per un motivo o per l'altro, lo stato nazionale non è più, e probabilmente non sarà mai, fonte e garanzia di una «valida scelta di vita»; che, privato dello scudo del potere statale, il nazionalismo ha perso quell'autorità senza la quale il rifiutare il diritto alle scelte individuali diventa praticamente impossibile e teoricamente inaccettabile; e infine, che nel deserto venutosi a creare, sono proprio le minoranze in lotta, fino a poco tempo fa sterminate dallo stato nazionale, a formare quella seconda linea di trincee dove una scelta valida può trovare rifugio dallo sterminio definitivo e compiere ciò di cui il potere statale si è rivelato incapace.

L'impressionante somiglianza tra le speranze nazionaliste e quelle comunitarie circa un'identità forte e solidamente fondata (fondata cioè su qualcosa di diverso che non la scelta individuale) non è casuale. Le due visioni sono in ultima analisi una reazione alla generale esperienza di sradicamento causata dall'accelerato collasso dei contenitori entro i quali le identità umane erano abitualmente inserite. Il nazionalismo è stato la

risposta al crollo dell'"identità fatta in casa" nonché alla conseguente svalutazione dei modelli di vita prodotti e brevettati localmente e alla buona. La visione delle radici nazionali traeva il suo fascino anche dalla disperata speranza che la chiarezza e la sicurezza dell'esistenza potesse venire nuovamente ricostruita a un livello superiore e sovralocale dell'organizzazione sociale, sulla base dell'appartenenza nazionale e della cittadinanza statale fuse in un'unica, intangibile e indiscutibile identità personale. Per ragioni troppo numerose per potere essere qui elencate, questa speranza non si è avverata: malgrado le aspettative, i moderni stati nazionali si sono rivelati il vivaio di una società moderna legata non tanto da un'unità di sentimenti, quanto dalla diversità di puri e semplici interessi di mercato. Dal punto di vista delle loro conseguenze, la distruzione e lo sradicamento delle lealtà locali equivalgono non solo a uno sgombrare il terreno prima di costruirci sopra identità nuove e superiori, ma a un preparare le condizioni per il gioco condotto secondo le regole del mercato, delle autodefinizioni assemblate in un batter d'occhio e ancora più velocemente buttate via.

Ancora una volta, dunque, l'identità "valida" (valida nel senso attribuito al concetto dagli ideologi del nazionalismo prima e ora dai fautori del comunitarismo) appare difficile da ottenere, e il mantenerla per un certo tempo, ammesso che la si sia raggiunta supera le capacità prestidigitatorie acquisite dall'uomo moderno. È difficile sperare che una società istituzionalizzata sotto forma di stato nazionale accorra in aiuto degli smarriti in cerca di un'identità: non stupisce quindi che gli occhi si appuntino in altre direzioni. Per un'ironia della storia, oggi lo sguardo si volge proprio verso quelle entità la cui radicale distruzione era stata riconosciuta all'inizio della modernità condizione sine qua non per una scelta valida. Oggi la scelta si orienta verso le "comunità d'origine", per loro natura minori della nazione-stato (quindi, dal punto di vista dello stato nazionale, "locali" e "particolari"), già condannate dai fautori della modernizzazione e dai cantori di un'unica indivisibile nazione per il loro provincialismo, per i loro pregiudizi, per il ristagno intellettuale e la soffocante atmosfera di vita alla quale costringevano i suoi membri; a esse i comunitaristi, eredi delle fallite speranze nazionaliste, chiedono di liberare dalla contingenza e dal caso le scelte umane, oggi sparpagliate e preoccupantemente scoordinate, conferendo loro quella direzione lineare e continua che gli stati nazionali hanno invano cercato di ottenere.

Non c'è dubbio che il percorso esistenziale dell'uomo libero non è lastricato di rose. I tormenti dell'individuo condannato alla libera scelta, che i critici di una vita non più sorretta dal conforto di una precisa identità cercano di sintetizzare con il termine di identità "appiattita, o priva di significati profondi", non sono immaginari. Le sofferenze sono molte e percepite in modi diversi, ma si riducono tutte a un'assillante e tormentosa sensazione di incertezza su ciò che ci aspetta. La vertiginosa accelerazione con cui tutto cambia attorno a noi ci rende certi di due cose: che il futuro sarà diverso dal presente e che è impossibile prevedere in che cosa consisterà tale diversità. La rapida successione di futuri che appena nati, già si dissolvono in una successione di presenti ci insegna anche, senza ombra

di dubbio, che il presente odierno (o perlomeno la sua parte soggettivamente padroneggiata e posseduta) non condiziona minimamente il presente del domani; e quindi che l'uomo non può mai contare sul fatto certo che le sue azioni odierne gli rechino i risultati auspicati. La vita trascorsa in seno alla *Risikogesellschaft* (termine quanto mai appropriato, coniato da Ulrich Beck) si ripercuote nell'esperienza personale come *Risikoleben*. Come dicono Beck ed Elisabeth Beck Gernsheim, «la certezza si è dissolta nelle domande che oggi frullano per la testa degli uomini. Ma non basta. L'azione sociale ha bisogno di una routine per potersi esprimere». Viceversa questo livello di abitudinarietà collettive pre-consapevoli, accettate come ovvie, oggi si dissolve in una nube di possibilità da prendere in esame e negoziare. Lo strato profondo della successione predeterminata delle cose è stato sospinto in superficie, a livello delle decisioni consapevoli. Da qui il nervosismo, l'irritazione continua di una ferita sempre aperta e le reazioni difensivo-aggressive [...] La vita perde la sua qualità di evidenza [04].

Gli esseri umani, tentando vanamente di afferrare un'identità che sfugge a tutti i tentativi di catturarla, e che la vita pretende da loro con la stessa disumana perentorietà con cui gliela nega, combattono una battaglia perduta in partenza. Da qui l'irritazione di cui si impregna la gioia per le incarnazioni via via scelte e assunte dall'uomo. Le speranze di risolvere radicalmente il problema che affligge l'umanità sono, a dir poco, minime. Il più delle volte succede che l'individuo, lacerato tra un'inebriante libertà di scelta e una terrificante incertezza circa il proprio destino, cominci a pretendere l'impossibile: la felicità senza tristezza, l'azzardo senza il rischio della sconfitta, la gioia di una libertà di scelta esente da fregature e con lo happy end garantito in partenza. Comunque l'uomo chiami i propri tormenti, quello che veramente lo sconvolge è il rischio connaturato alla libertà; qualunque nome dia ai propri sogni, quel che realmente desidera è una libertà senza rischi. Il guaio è che rischio e libertà crescono insieme, e solamente insieme possono diminuire. Non appare quindi molto probabile che i crucci dell'uomo moderno possano trovare soluzione.

Non mancano d'altro canto pseudo-soluzioni e medicine attraenti quanto ingannevoli; non mancano né mai mancheranno, visto l'incessante bisogno di sciogliere il nodo gordiano in cui si aggrovigliano i dolori e i desideri dell'uomo moderno. Nei periodi in cui, per un motivo o per l'altro, l'insicurezza che stabilmente accompagna la vita moderna aumenta in modo drammatico, il sogno di un domani sicuro diventa più forte del fascino dell'avventura. Una cosa del genere è già accaduta agli albori della ristrutturazione moderna di tutte le strutture e della rivalutazione di tutti i valori, spianando la strada ai primi trionfi della promessa nazionalista della pace domestica. Oggi, agli inizi della fase post moderna della rivoluzione moderna, torna a ripetersi con il cambiamento giorno per giorno delle regole di un gioco chiamato vita, con la perdita di valore di tutte le varie qualificazioni già acquisite - compreso il concetto di qualificazione in sé e della sua acquisizione; con il disconoscimento dei modelli riconosciuti di partnership, mentre le capacità acquisite che tali modelli richiedevano non servono più a niente. Stavolta tutto ciò spiana la strada alla crescente

popolarità del comunitarismo, questa «versione numero due del nazionalismo».

Osserviamo subito che il nazionalismo nella sua prima versione, dal punto di vista postmoderno ormai invecchiata, non ha ancora perso il suo potenziale creativo-distruttivo in molte zone del mondo: in particolare nei territori post-coloniali dell'Africa o dell'Europa orientale, tra le rovine degli imperi capitalisti o comunisti. Su questi territori, l'idea di un rifugio nazionale per rottami umani diseredati e dispersi non ha affatto perso il suo fascino e, quel che più conta, non ha ancora subito la verifica della storia. Per il momento, la casa nazionale esiste solo nel futuro (sebbene il nazionalismo, come il comunitarismo, si diletta di termini quali eredità, radici storiche e passato condiviso) e il futuro, per sua natura incontaminato dalla presenza umana, è la sede elettiva dei sogni dell'uomo. Per il resto d'Europa, invece, il nazionalismo e il suo coronamento, ossia lo stato nazionale sovrano, si allontanano sempre più nel passato. Non essendo stato capace di risolvere in passato questioni che oggi si presentano nuovamente alla ribalta, sarebbe ingenuo sperare che non fallisca anche la seconda prova. Inoltre l'Europa sa per propria esperienza ciò che gli abitanti dei territori post-coloniali non sanno, o che apprendono solo dai manuali di storia straniera senza peraltro attribuirvi troppo peso: e cioè che più lo stato nazionale si avvicina all'ideale di fondamenta solide e di una casa sicura, più diminuisce la libertà di movimento degli abitanti e più l'aria di casa odora di muffa.

Per questa e altre ragioni che ho cercato di chiarire in altra sede [05], niente di quello che gli odierni stati nazionali possono o sono disposti a intraprendere si presta a estirpare, o perlomeno a sopire quella particolare variante di ansia che corrode le risorse psichiche dell'individuo postmoderno.

Ciò che rende così attraente la visione della "comunità naturale" o "genetica" evocata dagli scritti dei comunitaristi è proprio il fatto di averla immaginata indipendentemente (e perfino in opposizione) dallo stato e da tutte le sue istituzioni. Si direbbe che i comunitaristi, nelle loro speranze di tornare a riancorare la personalità umana alla deriva, abbiano accantonato lo stato mettendolo in conto perdite; o meglio, che l'abbiano incluso tra le voci "a rischio" dell'esistenza umana. In realtà lo stato dà a ognuno l'opportunità di sfociare nel vasto mare della libera scelta: poi però lascia che gli inesperti navigatori se la cavino da soli nel veleggiare tra gli scogli del rischio che costellano il mare della libertà e nel vano tentativo di raggiungere il porto della scelta valida". Mentre una volta era la comunità nazionale amministrata dallo stato a rappresentare il porto sicuro, oggi tale compito è devoluto alla "comunità d'origine", poggiante sulla fredda impersonalità statale.

Questo nuovo approdo è stato posto lontano dalle rotte esplorate e segnate sulle carte, in luoghi che lo stato moderno riteneva pericolosi per i navigatori solitari. Per quanto gli scrittori comunitaristi facciano il possibile per radicare quei luoghi in un passato reale o immaginario, comunque sempre premoderno, sono proprio il moderno, anzi modernissimo, spirito d'avventura, la spinta a esplorare, l'avidità di

sensazioni nuove a renderli attraenti sia per i filosofi, sia per i loro lettori. È lo spirito moderno a sussurrare: non smettere di provare, chissà che stavolta tu non ce la faccia...

La comunità dei comunitaristi deve incantare e attrarre offrendo gli stessi beni con cui le nazioni dei nazionalisti reclutavano i propri fedeli: una casa accogliente, la simpatia, l'aiuto e la comprensione reciproci, l'armonia di interessi, l'unità di sogni e desideri. Ma se è così, i comunitaristi devono ancora una volta, come già i loro predecessori, passare sotto silenzio oppure minimizzare un dilemma vecchio quanto la modernità stessa: o la comunità è il prodotto di scelte individuali (come dice Unger, un'esistenza accidentale, artificiale, il risultato di coalizioni imprevedibili, di conseguenze inaspettate e di opportunità sprecate) [06] e in tal caso la sua stessa esistenza e le scelte sulle quali poggia soffrono della stessa ansia e sono altrettanto rischiose di tutti gli altri aspetti di una vita agita in condizioni di insicurezza; oppure la comunità precede ogni altra scelta, nel senso che predispone a priori gli individui alla lealtà verso i suoi valori e i suoi principi di comportamento (tramite l'indottrinamento, l'addestramento e il controllo) e in tal caso la lealtà comunitaria entra in diretto conflitto con la libertà personale di autocostituzione, autoasserzione e autodefinizione.

Il dilemma segnala la necessità di una transazione commerciale: bisognerà rinunciare a certi valori acquisiti, coltivati e prediletti, in cambio di certi altri di cui si avverte la mancanza. Ma il comfort della propria casa deve il suo fascino soprattutto al confronto con le scomodità delle rotte non tracciate. Togliete la libertà con tutti i suoi incomodi, e le comodità della routine domestica assumeranno il fascino di una cella carceraria.

Il dilemma resta oggi altrettanto attuale e insoluto di quando si cominciava a progettare e a costruire la "natura": non esiste argomento capace di risolvere la quadratura di questo cerchio particolare. È un dilemma che preoccupa i filosofi, ma che impregna anche l'esperienza quotidiana dell'uomo postmoderno, immerso in un mondo frammentato e ostile a un agire coerente di un uomo che si trova lacerato tra l'amore per la libertà e la paura del rischio inevitabilmente connesso alla libertà.

L'uomo postmoderno si trova gravato non solo dalla necessità di scelte continue, ma anche dal bisogno di una conferma sociale della bontà delle sue scelte: un compito superiore alle sue forze, vista la cacofonia _ prodotta da ideali e precetti effimeri e contraddittori. Un'esperienza di questo tipo genera un acuto bisogno di rassicurazione che solo due autorità sono in grado di fornire nella società contemporanea: l'autorità delle masse e l'autorità degli esperti.

Oggi il mondo pullula di consulenti che si crogiolano ai raggi dell'"ultimo strillo della scienza" e di manuali per autodidatti che i consulenti producono in quantità superiori alla capacità di assorbimento del mercato. Il messaggio esplicito è: "Scegli, ma scegli bene". Il messaggio sottinteso è: "Scegli pure, ma lascia che siamo noi a curare la bontà della tua scelta". D'altro canto, il sapere che "altri come me" si trovano nei miei stessi guai e che scelgono le mie stesse soluzioni per gli stessi problemi può essere fonte di rassicurazione e di tranquillità d'animo. In questo caso la

formula rassicurante dice: "Scegli ciò che tanti altri (tanti, tantissimi altri: più sono meglio è) hanno scelto, e non potrai sbagliare". L'autorità delle masse e l'autorità degli esperti, unite tra loro, tracciano un confine tra le sofferenze individuali e il tormento della pazzia.

La ricerca della seconda forma di assicurazione - quella derivante dal trovarsi in numerosa compagnia e dal portare il peso dell'insicurezza insieme ad altri "uguali a noi" - si lascia dietro una traccia sotto forma di "neo-tribù" (o, più esattamente, di tribù postulate): insieme che, in ultima analisi e contrariamente alle loro assicurazioni, sono raramente qualcosa di più della somma dei loro membri e la cui autorità si esaurisce nella disponibilità di tali componenti a fare i conti. Tali neo-tribù sono il prodotto di scelte ripetute e, in quanto tali, non più durevoli delle scelte che le hanno generate (ammesso, ovviamente, che gli autori delle scelte abbiano conservato la libertà di scelta e quindi il diritto di revocarla in caso di bisogno). Per cui le neo-tribù, evocate dal desiderio di conferire alle scelte quella solidità di cui la gente condannata a scegliere sente così acutamente la mancanza, soffrono della stessa incoerenza e discontinuità che affligge tutte le libere scelte, e modificano ben poco l'episodicità delle sorti esistenziali.

Tali sono dunque i problemi che affliggono chi si trova nella situazione di scegliere. La libertà di scelta è tuttavia un attributo posseduto in grado variabile; nella società odierna, il grado di libertà nella scelta individuale è diventato il principale (se non addirittura il decisivo) fattore di stratificazione sociale. Nella società consumista postmoderna la scelta è un destino comune a tutti, ma l'ambito delle scelte realistiche varia, come variano le possibilità economiche il cui possesso rende realistica una scelta. Quello che a tutti viene riconosciuto è la responsabilità individuale per la scelta personale, non il possesso individuale dei mezzi necessari a esercitare tale responsabilità. Il porre paritariamente tutti gli uomini nella posizione di "operatori di scelte per necessità" non garantisce affatto la parità per quanto riguarda la possibilità pratica di scegliere. Anzi la storia ci insegna esattamente l'opposto. Come ha osservato Jerzy Jedlicki, i pensatori liberali, nel proclamare la loro visione di un diritto di scelta universale e paritario, non hanno considerato che «aggiungendo anche la libertà d'azione alla fondamentale disuguaglianza delle condizioni sociali, produrranno una disuguaglianza ancora maggiore» [07]. La società liberale toglie con una mano ciò che ti dà con l'altra: l'obbligo della libertà, senza le risorse necessarie per compiere scelte realmente libere, è una ricetta di vita priva di dignità e ricca invece di umiliazioni e autocondanne.

Si tratta di un doloroso problema che affligge la società organizzata secondo i principi liberali: in una certa misura, il comunitarismo è appunto una reazione a questo difetto, e gli individui che ne soffrono costituiscono l'uditorio naturale della propaganda comunitaria. Il problema in questione consiste nell'incompatibilità tra la possibilità pratica di scelta e il diritto-dovere di autodefinizione ormai riconosciuto a tutti. I comunitaristi si propongono invece di curare i dolorosi effetti di tale incompatibilità (ossia l'impossibilità pratica di autorealizzarsi, sentita con maggiore acutezza per effetto del dovere di autodeterminarsi) non innalzando le possibilità reali di

una scelta individuale al livello di autodefinizione personale già posseduto da tutti, ma limitando il diritto di scegliere liberamente, o addirittura imponendo di astenersi dallo scegliere. Una medicina del genere non può che rendere ancora più difficile la pratica dell'autorealizzazione. Come spesso accade nella storia dell'ingegneria sociale, la cura contiene tutti i presupposti per approfondire ulteriormente il male che si ripromette di curare.

Slogan come quelli che parlano di "valori più importanti dei diritti individuali" o che antepongono la "sopravvivenza del gruppo, al rispetto dei diritti dell'uomo dovrebbero fare breccia nella coscienza e turbare la serenità di un animo liberale quando provengono da sfere afflitte dalla mancanza di possibilità di scelta, e quindi di autorealizzazione, e da una società dove essere un individuo equivale a scegliere liberamente il proprio essere ma dove la libertà pratica di autodefinirsi continua a restare un privilegio; e quando tali slogan ci ricordano che l'opera di promozione della libertà universale, lungi dall'essere compiuta, richiede di modificare l'attuale distribuzione delle risorse; nella sua forma attuale infatti, tale distribuzione priva vasti settori di individui in spe o de iure della possibilità di raggiungere il livello degli individui de facto. È facile comunque non accorgersi che tali slogan, accanto a un ruolo di sostegno della "posizione pre-mercato" nella lotta appunto per la ridistribuzione dei mezzi di libera scelta, contengono anche una proposta che - se accettata acriticamente - porterebbe a risultati del tutto opposti: ossia a un ulteriore assottigliamento delle chance di "conquistarsi un'individualità". Ronald Beiner osserva giustamente che Kymlicka, nel suo zelo di adattare i postulati comunitaristi alla promozione liberale della libertà, non «attribuisce sufficiente peso al fatto che ciò che egli propaga come elemento del programma liberale, potrebbe aiutare la comunità ad allontanare la liberalizzazione dalla vita dei suoi membri» (e qui tornano in mente le affermazioni delle autorità sovietiche sul fatto che l'abbattimento dello stato, come fine ultimo delle trasformazioni comuniste, vada raggiunto per mezzo di un'intensificazione radicale del potere coercitivo statale; e si ripensa anche ai risultati pratici che tale affermazione ha creato).

La gente di buona volontà posta dalle due parti della barricata liberal-comunitarista chiude benevolmente gli occhi (vuoi per la vergogna che i benestanti provano di solito nei confronti della miseria umana, vuoi per paura del ricatto morale) sulla realtà di quelle minoranze per la cui causa è disposta a battersi, spinta da encomiabile simpatia per gli emarginati e gli oppressi. Troppo spesso però tale realtà, a guardarla dall'interno e dal basso, appare poco attraente e invoglia poco a scendere in lizza per difenderla. Il più delle volte succede che il postulato della "sopravvivenza del gruppo" diventi lo strumento di una crudele oppressione e tirannide esercitata da coloro che si sono proclamati protettori e guardiani dei valori comunitari (etnici, razziali, religiosi, culturali), al fine di sottomettere radicalmente gli inermi e indifesi membri della comunità al governo dell'élite comunitaria, soffocando ogni minima manifestazione di autonomia. Tale pratica si richiama ai principi liberali dei diritti dell'uomo e dell'autodefinizione per giustificare la repressione dei diritti umani e la

negazione della libertà. Le minoranze sono in realtà un prodotto delle pratiche antiliberali del potere statale, ma si adattano perfettamente a essere messe al servizio delle pratiche antiliberali dei leader comunitaristi.

Il comunitarismo non è un completamento o un rimedio per i difetti congeniti del liberalismo. Il contrasto tra le due visioni di una società ben fatta è genuino e basilare, e non esistono equilibrismi filosofici capaci di negarlo. Sia il comunitarismo sia il liberalismo sono proiezioni della reale e grave contraddizione che inesorabilmente si annida nella condizione dell'individuo autonomo. Entrambe sono però proiezioni unilaterali, entrambe ignorano il fatto che nessuna virtù di un'esistenza libera può sopravvivere all'eliminazione dei suoi difetti. La comunità senza libertà è una prospettiva altrettanto pericolosa e ripugnante della libertà senza comunità. Nel bene o nel male, la vita dell'individuo autonomo deve esprimersi nel veleggiare tra due estremi altrettanto sgradevoli. Nel bene o nel male, l'evitare i due scogli sommersi è l'unica chance di quella vita sensata e dignitosa che gli uomini liberi hanno il diritto di desiderare, anche se i filosofi fanno il possibile per nascondere loro tale verità.

14. Dalle tribù alle nazioni e ritorno

Scrivo Krzysztof Pomian (cito liberamente le sue parole) che «per tre volte nella Storia il fantasma dell'unità si è aggirato per l'Europa» [01]. La prima, dopo il grande scisma del cristianesimo, come spirito della vera fede irradiante da Roma. La seconda, come emanazione della Ragione concepita nei salotti dei saggi e nei laboratori dei dotti sacerdoti della verità. La terza, come la visione del progresso che sgorgava con il fumo dai camini delle fabbriche moderne.

I fantasmi, come si sa, si fanno beffe delle pareti e non tengono conto delle frontiere. La realtà invece no, prova ne sia che la definiamo "dura". La realtà è tale proprio perché si protegge dietro mura alte e spesse, non di rado fortificate, e si trincerava dietro bene vigilate frontiere.

Quando l'Europa era ancora un fantasma, la realtà erano le nazioni. Le nazioni si sono dimostrate esperte nell'arte dell'esorcismo: erano loro a uscire vittoriose dai vari scontri, mentre il fantasma svaniva alla chetichella o se ne andava con un gemito. Forse le mura erano troppo spesse e le guardie di frontiera troppo vigili anche per uno spirito così volatile e fugace.

Cinquant'anni fa, subito dopo un massacro tra nazioni durato, con brevi intermissioni, trent'anni e che è stato il più cruento della storia, pareva che il fantasma dell'unità non dovesse più tornare sulle rovine. E invece non solo esso è tornato a visitarle, ma si è anche rivelato particolarmente resistente agli esorcismi. Che stia davvero bussando per la quarta volta?

Sono in molti a rispondere di sì. E spiegano: l'ultima volta agli esorcismi è mancata la forza consueta, i sortilegi si fermavano a metà le labbra si irrigidivano, raggelate da ciò che vedevano gli occhi. E gli occhi vedevano migliaia di chilometri di filo spinato disteso attraverso il cuore del continente. Dietro al filo, colonne di carri armati e basi di lancio missilistiche. Questa volta non c'era dubbio su dove passasse la frontiera: e dove c'è una frontiera, presto o tardi arriva la comunità tra chi vi sta dietro. Dove c'è una frontiera comune c'è un'identità comune.

Quella frontiera irta di cannoni unificava, spezzava le barriere che la fede e la ragione non avevano saputo spezzare. In verità - aggiungono i sostenitori di questa tesi - oggi i fili spinati non ci sono più e i cannoni sono stati in gran parte fusi e trasformati in aratri. Ma quel che è fatto non si può più disfare: la vera eredità dell'attentato comunista al mondo risulterà essere l'unità d'Europa.

Quel che questi signori non dicono è che questa volta gli esorcismi sono

stati pronunciati a mezza bocca e senza particolare impegno, in quanto il fantasma dell'unità era entrato in Europa non dalla porta principale ma da quella di servizio, accomodandosi in cantina invece che nel salotto buono. Qualche isolato visionario, come Jean Monnet, sosteneva che la comunità spirituale non era un'appendice della comunità economica e che la nuova sede comune degli europei andava ricostruita sulle rovine della cultura europea. Ma chi ha mai preso sul serio gli spiriti eletti? Il primo seme della "unione europea" fu la Comunità Europea per il Carbone e per l'Acciaio, e quando il seme ebbe attecchito, ne germogliò la Comunità Economica Europea. La cosa cominciò dunque dal libero scambio di merci e capitali. E quando merci e capitali circolano senza bisogno di visti, le guardie di frontiera servono a poco. I poeti possono comporre tutti gli inni nazionali che vogliono, le nazioni possono anche intonarli e pretendere che i propri governi «nazionali nella forma ma europei nel contenuto» si «impongano con fermezza». L'importante non è quel che si dice nei salotti, ma quel che bolle in cucina e chi sono i cuochi.

Ancora meno si parla del fatto che questa volta il fantasma è riuscito a insediarsi saldamente in quanto si è mosso con cautela, evitando di far troppo rumore. L'"unione europea" non è nata da comizi, da leve di massa né dalla ressa di agitazioni politiche di piazza, ma nel silenzio dei gabinetti ministeriali. Alla sua nascita non hanno assistito preti né filosofi, ma gente del calibro di Robert Schuman, Alcide De Gasperi, Paul-Henri-Charles Spaak e Konrad Adenauer: politici esperti e discreti convinti che i fatti contassero più delle parole. Nessuno ha chiesto il consenso delle nazioni, nessuno le ha informate delle conseguenze di ciò che accadeva; non si pronunciavano prediche, non si faceva opera di conversione, non si istigavano le folle all'azione. Per quanto riguarda l'opinione pubblica, sia quella "illuminata" sia, a maggior ragione, quella meno illuminata, l'unione europea è stata realizzata attraverso il metodo del fatto compiuto. Le proteste arrivavano di solito quando non c'era più a chi rivolgerle e mancavano i mezzi per trasformare i lamenti in fatti concreti.

Il continente europeo è stato popolato per secoli da tribù o da gruppi etnici. Le nazioni sono un'invenzione moderna. Sintetizzando al massimo (e le sintesi sono sempre una semplificazione) possiamo dire che l'avvento e il maturare dei tempi moderni è stato caratterizzato prima dall'accorparsi delle tribù in nazioni (o dall'inglobamento di certe tribù da parte di altre che avevano già raggiunto il rango di nazione), poi dallo svilupparsi delle nazioni in stati, e infine dal trasformarsi degli stati in stati nazionali e delle società in nazioni uniche e indivisibili. Il fattore fondamentale nella successione di tali tappe è stata la circostanza che i processi sopra citati non sono stati contemporanei nelle varie parti del continente, per cui il raggiungere le tribù che avevano conquistato il grado di nazione significava, per le tribù non ancora a quel punto, prima un sogno, poi un programma e infine una questione di vita o di morte; finché i concetti di stato indipendente e di nazione non si sono fusi nella coscienza europea al punto da diventare indivisibili nel bene e nel male e, pareva, nei secoli dei secoli. Stato e nazione non potevano vivere l'uno senza l'altra. La nazione aveva bisogno dello stato per trasformare in patrioti "la gente locale", per

fondere i vari dialetti in una lingua nazionale, per riversare nella cultura nazionale le usanze particolari, per sostituire i riti regionali nel calendario delle feste nazionali.

Solo lo stato, con il suo monopolio della violenza e il canone dell'istruzione obbligatoria poteva guidare quell'omogeneizzazione delle tribù in nazione che Jürgen Kocka ha concisamente ed esattamente descritto come *Reduzierung und Abbau von Unterschieden, Reduktion von Heterogenität, Homogenisierung von einerseits regionalen Differenzen* [02]. La costruzione di una nazione - impresa sempre rischiosa e in concorrenza con altre nazioni in spe - non poteva avvenire senza crociate e senza Kulturkampf; c'era sempre qualche lingua da degradare a dialetto e qualche dialetto da innalzare al rango di lingua; tradizioni orali da gettare nel dimenticatoio e altre da ripescare dalle tenebre dell'oblio o del nulla. Niente di tutto ciò si sarebbe realizzato senza lo stato - senza codici, polizia, tribunali, prigionieri e, *last but not least*, senza i *doctorat d'état* (come dice Ernst Gellner, nei processi di costruzione delle nazioni moderne il ruolo di primo violino non è toccato alla ghigliottina, ma ai professori). Lo stato invece aveva bisogno della nazione per inculcare l'obbedienza appellandosi utilmente ai sentimenti, alla coscienza e al dovere; per istigare all'azione in nome della comunità di tradizioni e ricattare i renitenti in nome di un destino comune. Stato e nazione erano l'unione perfetta, una coppia benedetta dal cielo.

Questo, beninteso, finché lo stato rimaneva quel che si dice uno stato: cioè finché «l'indipendenza dello stato» significava il diritto di autodefinirsi, di emanare sui suoi territori leggi valide per tutti e di proferire sentenze assolute; cioè, come dice Carl Schmitt, finché il potere di definire e di introdurre Pax, Iustitia et Disciplina giaceva nelle mani dello stato e solo nelle sue. Tutte queste condizioni erano esaudite finché l'autorità politica dello stato poggiava solidamente sul treppiede della sovranità militare, economica e culturale. Allora le prescrizioni obbligavano, le decisioni impegnavano e gli appelli raggiungevano le orecchie alle quali erano destinati. Allora lo stato poteva veramente essere una serra dove la nazione cresceva sicura, e una fortezza che la difendeva dagli attentati dei concorrenti. Sia come serra sia come fortezza lo stato era autosufficiente. Era solo dall'interno della fortezza statale che potevano diffondersi le parole di Otto Bismarck: «Ho sempre udito pronunciare la parola Europa da coloro che pretendono dagli altri quello che loro stessi non sanno prendersi».

Ma di gente «incapace di conquistare per conto proprio ciò che pretendeva», in Europa ce n'era molta. La costruzione delle vaste sedi nazionali veniva effettuata ovunque espropriando miriadi di campicelli etnici; non c'è da stupirsi se chi era minacciato da espropri del genere vedeva nel diritto di espropriare il prossimo l'unica ricetta di sopravvivenza. Le vittime imparavano, non potevano fare a meno di imparare, dovevano imparare dai sistemi dei propri carnefici. L'esistenza nazionale si associò nella coscienza europea con la sovranità dello stato nazionale.

La Primavera dei Popoli del 1948 rappresentò, tra le altre cose, il trionfo

proprio di questo concetto di autodefinizione nazionale, concetto che da quel momento avrebbe guidato per oltre cent'anni i pensieri di oppressi e oppressori.

Oggi siamo soliti pensare all'unificazione dell'Europa come a uno scontro di idee. Da una parte, l'idea di nazioni trincerate dietro ben protette frontiere, nemiche o magari anche amiche tra loro, ma sempre sospettose le une delle altre e insofferenti che i vicini di casa si immischiassero nei "loro fatti privati", sui quali solo loro potevano decidere. Dall'altra, l'idea dell'unione europea e della superiorità degli interessi comuni su quelli nazionali, che lancia la sfida.

Tale modo di pensare spiega probabilmente molte cose sul comportamento degli attori sulla scena politica, e ancor più sulla reazione dei loro spettatori; però non getta molta luce sulle possenti e certo irreversibili trasformazioni che si nascondono dietro quei comportamenti e quelle reazioni. La crisi dello stato nazionale, di cui oggi si parla così frequentemente, sembra dipendere da cause più profonde che un'improvvisa modifica di atteggiamenti. Lo scontro di idee è l'espressione più che non la causa di tale crisi.

Il primo a vacillare è stato il treppiede della sovranità sul quale poggiava l'indipendenza politica dello stato.

L'autosufficienza nazionale? Quasi nessuno degli stati odierni sarebbe capace, in caso di bisogno, di difendere da solo le proprie frontiere. Gli armamenti moderni si fanno beffe delle distanze e ignorano linee difensive, fortificazioni e trincee. Non tengono in alcun conto le schiere di patrioti pronti a morire per la patria. Possono distruggere l'avversario diciamo così, per procura: se, nella lotta alla baionetta, a decidere erano l'abilità e il coraggio, nell'epoca dei bombardieri e dei razzi invisibili, che non occorre indirizzare sul bersaglio perché se lo trovano da soli, a decidere la sorte delle liti tribali è il denaro che consente l'accesso ai segreti di laboratorio. Per sicurezza, gli stati odierni cercano febbrilmente alleati militari con i quali fondere i propri eserciti e demandano le cure difensive a staff sovranazionali, ben lieti di rinunciare alla sovranità militare. Infelice chi è condannato all'autosufficienza. L'autosufficienza economica? In quest'epoca di abbattimento delle barriere doganali e di andirivieni indisturbati del capitale, nessuno stato ha mani lunghe abbastanza per arrivare ai luoghi dove si decide il benessere delle nazioni di cui esso sta a capo. Non serve fare bilanci ed è vano tentare di definire come destinare i mezzi di cui lo stato dispone per curare i mali economici. Concetti quali "economia nazionale" hanno perso ogni significato all'infuori di quello puramente statistico; mentre concetti come "concentrazione di capitale" non si associano più, come una volta, con l'accrescimento del potere statale, ma con il suo affossamento. Oggi il capitale non è più *inter-* ma sovranazionale, avverso a ogni variante di protezionismo e alla stessa idea di "politica economica". Il capitale interpreterebbe come una minaccia mortale ogni tentativo da parte dello stato di proteggere i mercati nazionali, se non fosse che non è costretto a prenderli sul serio: possiede infatti a propria difesa un'arma infallibile, quella di trasferirsi da un giorno all'altro là dove le autorità locali non si illudono di governare la vita economica e

non sono tanto presuntuose da dettarne le condizioni. Lo sanno bene i politici più realisti, mentre quelli meno realisti se ne accorgono per amara esperienza personale. Oggi la politica economica razionale - l'unica politica di stato con qualche probabilità di successo - consiste nel convincere il capitale nomade a piantare le tende e a fermarsi per un periodo più lungo di quello necessario ad annullare un assegno. Si seducono i turisti del capitale con il basso costo della forza lavoro, con le modifiche alle leggi sulla difesa dei lavoratori e sui minimi salariali, con l'inoffensività o la sottomissione dei sindacati, gli sgravi fiscali o l'abolizione delle tasse. Oggi gli stati inseguono il successo economico smontando i meccanismi difensivi che un tempo custodivano la sovranità economica delle nazioni organizzate in stati.

L'indipendenza culturale? I prodotti culturali sono merci al pari di altre, e come le altre si spostano liberamente nelle sconfinite pianure del libero mercato, senza frontiere che possano frenarne la corsa o indurle a cambiare direzione. Si può confiscare della carta stampata, non un messaggio elettronico: la rete informatica globale ha assestato un colpo mortale alla censura sull'informazione, ma ha anche tagliato le radici della politica culturale. I mezzi per coltivare la cultura nazionale di cui dispone lo stato più ricco sono niente a paragone delle riserve che mettono in moto i prodotti delle corporazioni sovranazionali; come possono, le fabbriche di beni culturali curate dagli stati solleciti della cultura, sopravvivere in una lotta concorrenziale dove a decidere sono solo la richiesta, la produttività e il guadagno? Se non sfondano, vengono spazzate via dal mercato. Se hanno successo, vengono ricomprate e convertite in filiali di quelle stesse corporazioni alle quali volevano contrapporsi. Crisi dello stato nazionale, dunque? Sì, senza dubbio - ma non crisi dell'idea di stato nazionale. Le difficoltà in cui è venuto a trovarsi lo stato nazionale hanno reso l'idea di stato nazionale più attraente che mai: adesso le comunità etniche, che in tempi di sovranità nazionale non se lo sarebbero mai sognato, possono "conquistare l'indipendenza". Il «treppiede della sovranità» segnava i confini prospettici dell'esistenza statale. Per costituirsi in stato, le nazioni in spe hanno dovuto dimostrare la possibilità realistica di un'esistenza autonoma basata sull'autosufficienza economica, militare e culturale. Oggi che nessuno, o quasi nessuno stato può parlare seriamente di autosufficienza, nessuno deve più dimostrare nulla. Come ha spiritosamente detto un attento osservatore della storia contemporanea, Eric Hobsbawm, «qualunque isolotto del Pacifico può aggiudicarsi l'indipendenza e una vita felice per il suo presidente purché possieda un golfo per una base marittima che faccia gola agli stati più solvibili, un giacimento di manganese o almeno un numero di spiagge candide e di belle ragazze sufficiente per potersi pubblicizzare come paradiso turistico».

La nuova situazione è gravida di conseguenze, alcune tragiche, altre grottesche, di cui solo ora cominciamo a renderci conto. Una di esse è l'inutilità dei tradizionali strumenti di costruzione nazionale, ossia delle pressioni assimilatrici basate sull'isolamento e sulla discriminazione delle minoranze refrattarie agli interventi assimilatori. I gruppi che oggi desiderano innalzarsi al rango di nazioni non possono più ricorrere a tali

strumenti: le minoranze insediate sul loro terreno possiedono in genere i propri stati indipendenti che, in caso di bisogno, difendono i loro diritti (come ha fatto per esempio la Turchia per il diritto di cittadinanza degli operai turchi in Germania), mentre le minoranze che non possono appellarsi ai propri stati rivendicano da sole la loro autonomia, o indipendenza, territoriale qualora ritengano insopportabili le spinte assimilatrici. Quando l'assimilazione ha poche speranze di successo e la discriminazione incontra una resistenza insormontabile, sorge irresistibile la tentazione della "pulizia etnica", del rimpatrio forzato degli stranieri (o di chi è considerato tale) e dell'allontanamento degli elementi che non si possono inglobare.

Un'altra conseguenza è il fenomeno, oggi diffuso anche in Europa, dell'improvviso ricordarsi (o anche immaginarsi: non è facile stabilire la differenza tra ricordo e immaginazione) di una differenza etnica da parte di una popolazione che sembrava ormai del tutto integrata. Si tratta di solito di minoranze insediate in territori relativamente depressi rispetto alla distribuzione del reddito nazionale oppure, al contrario, in territori più prosperi degli altri e quindi restie a dividere il proprio benessere. Bretoni, occitani e scozzesi si lamentano dell'indifferenza del potere centrale per i loro bisogni: rivendicando la propria differenza etnica possono esigere un trattamento speciale nella divisione del reddito nazionale. I lombardi in Italia, i catalani in Spagna e i fiamminghi in Belgio non vedono il motivo per cui, in nome della solidarietà nazionale ufficiale, dovrebbero dividere il proprio reddito con i meno industriosi e senz'altro meno laboriosi calabresi, galiziani e valloni. Sognano il trionfo dei cechi che, tracciando semplicemente una frontiera e abolendo la doppia cittadinanza, da un giorno all'altro hanno raddoppiato il reddito statistico medio, ridotto di due terzi la percentuale di disoccupati ed eliminato quasi completamente le spese di assistenza sociale. Sia agli uni sia agli altri fa molto comodo il fatto che le prerogative un tempo spettanti agli stati nazionali vengono rilevate dalle istituzioni dell'Unione Europea. Perché mai i burocrati della capitale dovrebbero mediare tra loro e l'Europa? Lo stato nazionale diventa esso stesso quel *pouvoir intermédiaire* che una volta dichiarava superfluo, facendo tutto il possibile per renderlo tale.

Via via che l'Europa si unifica e che si formano istituzioni europee legislative, esecutive e giuridiche centralizzate, lo stato nazionale diventa sempre più un organo amministrativo locale che controlla l'esecuzione delle decisioni prese al centro, cessando automaticamente di rappresentare una specie di contenitore naturale per le identità umane e le solidarietà che ne conseguono. Gli stati nazionali compresi nell'Unione Europea non sono interessati ad appellarsi al patriottismo e, se anche lo fossero, sono troppo poco sovrani per riuscire a imporre la propria autorità spirituale. Hanno perso il monopolio nel definire le identità umane e nel codificare i doveri di lealtà a esse legate. Oggi esistono molti modi e luoghi in cui cercare l'identità e postulare comunità dei più svariati ordini e gradi, senza le limitazioni che, all'inizio dell'era moderna, intralciavano il volo della fantasia e delimitavano il realismo delle visioni politiche.

Oggi l'identità comunitaria è, in una misura mai vista prima d'ora, una

questioni di libero appalto, di creatività arbitraria e di iniziativa politica. Ed è pure, in misura mai sperimentata, una questione di intensità emotiva piuttosto che di solidità istituzionale. Una volta di più, l'identità è diventata un campo di battaglia, un invito a conflitti tra vicini, una sfera di libertà dove tutto può accadere ma quasi niente si può fare in modo sia pur apparentemente definitivo e irrevocabile. Come dice Michael Walzer, «se mai gli stati diventassero dei grossi vicinati, è probabile che i vicinati diventerebbero dei piccoli stati e che i loro membri si organizzerebbero per difendere la politica locale e la loro cultura dagli estranei» [03].

La storia è piena di casi in cui i progetti producono effetti assolutamente inattesi dai loro ideatori. Il ritorno di scontri e attriti tribali su un terreno dove le identificazioni etniche sembravano avere da tempo e irrevocabilmente ceduto il campo a un'identità nazionale istituzionalizzata è appunto un esempio di questi effetti non previsti del progetto di unificazione europea. Ma l'edificazione dell'Unione Europea produce anche un'altra e più sorprendente conseguenza imprevista; una conseguenza apparsa nel momento del massimo trionfo dell'idea europea quando, sotto i colpi delle popolazioni convertite a quell'idea, il muro di Berlino crollò e la cortina di ferro andò in pezzi. L'Europa, se così si può dire, cadde vittima del proprio successo.

Per quasi quarant'anni l'idea europea ha recato tutti i segni di un ideale di lotta. Agli occhi di chi restava fuori dall'Europa unita essa appariva l'immagine di una felicità negata dentro la propria casa, la cura radicale per i mali del proprio paese e una promessa di salvezza. L'Europa era quello che più mancava alla gente vicina alle sue frontiere, ma che ne era stata tagliata fuori con la forza: il colore per gli abitanti di città grigie, la libertà di scelta per i condannati alla monotonia, la leggerezza dell'essere per le vittime del decreto e dell'assegnazione forzata. L'Europa simboleggiava un'esistenza variegata, libera e senza zavorre; la gente, ammaliata dal suo fascino, ne ricamò il nome sulle proprie bandiere come simbolo di quell'esistenza, e sotto quel segno l'Europa vinse.

Insieme a Il nuovo disordine mondiale di Kenneth Jowitt, il libro di Claus Offe, assai felicemente intitolato Il tunnel alla fine della luce, è probabilmente il migliore studio sulla situazione creatasi dopo questa vittoria. L'Europa dell'abbondanza garantita dalla libertà e della libertà garantita dal benessere era la luce verso la quale si dirigevano i popoli distribuiti lungo le sue frontiere. Una luce abbagliante: ma quando gli occhi si furono abituati e i contorni delle cose divennero nuovamente visibili, ciò che apparve fu un lungo tunnel buio. Apparve un'Europa spaventata dall'applauso, dalla popolarità del proprio esempio e da tutto quel che ne poteva derivare. Un'Europa che nella neo-libertà conquistata dai popoli vicini vedeva soprattutto la minaccia di una massiccia migrazione salariale e reagiva erigendo in fretta e furia nuove e più efficaci barriere di confine (Warren Christopher, il segretario di stato americano, ritenne la prevenzione di una massiccia immigrazione "in Europa" il principale argomento a favore dell'intervento in Bosnia).

Un'Europa che non aveva nessuna fretta di spalancare le braccia a chi voleva cercarvi rifugio. Un'Europa nuovamente insicura di dove passassero

le sue frontiere e che ascoltava con un sorriso acido gli slogan sulla "comune casa europea" finalmente scanditi per le strade di Bucarest, Riga e Sofia. Come spesso accade nella storia, la visione tratteggiata nel centro civilizzato rimbalza nelle periferie e proprio lì, nei sobborghi più lontani dal centro, trova i suoi più appassionati sostenitori - mentre i pittori della capitale non riconoscono più nelle copie il proprio originale. Gli appelli all'unità d'Europa risuonano più alti proprio nei paesi ai quali la vecchia Europa non ha nessuna voglia di riconoscere, o addirittura nega, l'europeismo.

In secondo luogo, l'Europa è apparsa sopraffatta dalla nuova depressione economica. Un'Europa con quaranta milioni e passa di individui vegetanti sotto la soglia ufficiale di povertà, con venti milioni e passa di individui ufficialmente disoccupati (cioè che hanno il diritto di chiedere il sussidio di disoccupazione e vi ricorrono) e con tre milioni e passa di senzatetto. Un'Europa ormai incapace, e quindi non disposta a riparare con mezzi politici "gli errori e le deviazioni" di un gioco di mercato incoercibile. Un'Europa che pone al vertice la concorrenza sfrenata, pronta a sacrificare in suo nome tutti i valori per la difesa dei quali è sempre stata considerata un campione di civiltà. Un'Europa dimentica dei principi liberali che l'hanno guidata per tanti decenni e secondo i quali, per citare Isaiah Berlin, «si deforma il concetto di libertà quando si afferma che essa dev'essere uguale sia per le tigri sia per le pecore, e pazienza se ciò permette alle prime di mangiare le seconde: la cosa è inevitabile se non si vuole che lo stato ricorra alla violenza» [04]. Un'Europa dove il volume dei guadagni e delle opportunità di vita cresce a un ritmo mai visto dopo il XIX secolo; dove la libertà di scelta è un privilegio da guadagnare e che tutti possono guadagnare; e dove la difesa dei deboli contro i forti viene considerata un bastone tra le ruote di un progresso misurato dalla produttività, dalla concorrenzialità e dal guadagno. Un'Europa dove i governi guidano, per citare un'espressione oggi popolare in Francia, un processo di *démolition* sociale, stimolato da un *capitalisme bors de contrôle* [05].

Il "tunnel alla fine della luce", scrive Offe, è apparso quando gli occhi si sono abituati al bagliore e hanno potuto osservare da vicino la realtà dell'Europa. A quanto pare, la libertà non è automaticamente seguita dal benessere e dalla felicità universale. Per raggiungerli bisogna percorrere una strada lunga, tortuosa e faticosa. Il tratto che si arriva a percorrerne è una questione di economia politica della pazienza (Geduld). Frastornate dalla libertà improvvisamente ottenuta, le popolazioni libere dal comunismo non sono state a sottilizzare sul prezzo da pagare e, ammesso che ci abbiano pensato, non se ne sono date troppo pensiero:

...la gente era pronta a qualche sacrificio, pur di avere un futuro migliore. Un conto è però dichiararsi disposti al sacrificio e un altro accettarlo davvero, specialmente quando le reti di sicurezza che danno il coraggio di saltare si schiantano una dopo l'altra. Lo smantellamento dello stato assistenziale non poteva essere indolore, dice Offe, ma quel dolore la gente era disposta ad accettarlo solo all'inizio, quando la luce accecante impediva di vedere il tunnel. La sorte delle riforme di mercato è dipesa quindi da una gara contro il tempo. Che cosa avrebbe ceduto per primo: la fitta rete di istituzioni ereditate dal comunismo, o la resistenza umana? Nei paesi dove

l'opera di smantellamento è stata condotta in modo fiasco e svogliato, come in Romania, in Bulgaria e negli stati postsovietici, le opportunità di riforma diminuiscono di giorno in giorno.

Dove ci si è messi al lavoro d'impegno e senza indugi, le chance sono maggiori; ma anche lì ci vuole una pazienza enorme, e né politici né politologi sono in grado di prevedere se basterà.

Probabilmente l'"economia politica della pazienza", pur spiegando molte cose della storia politica postcomunista, non va abbastanza a fondo. Essa sembra presupporre tacitamente che i comportamenti umani vengano determinati soltanto dalla disponibilità o dalla non disponibilità a rimandare il soddisfacimento dei desideri; i desideri si avvereranno, pensa la gente, l'unico problema è quanto tempo ci vorrà e quanto bisognerà aspettare prima che si realizzino. E invece, è stata proprio questa fede nella giustezza della strada scelta e nel fatto che tutto dipendesse solo dalla velocità del movimento a venir raggelata dal freddo vento proveniente dall'Europa. Fino a qualche anno fa, Lech Walesa poteva ancora candidarsi alla carica di presidente con lo slogan dell'"accelerazione" ritenendo, non senza ragione, che gli elettori sapessero verso che cosa si dovesse, e valesse la pena, affrettarsi. Oggi nessun politico esente da istinti suicidi oserebbe presentarsi alle elezioni con uno slogan del genere. Meglio dunque, forse, ispirarsi alla penetrante analisi di Krzysztof Zagórski e parlare di «economia politica della speranza» [06]. Prendere come motore delle azioni umane la speranza in luogo della pazienza equivale a indicare che la coscienza umana considera basilare non solo la velocità dei cambiamenti, ma anche la loro direzione, e che in entrambi i casi non si può certo sperare di firmare un assegno in bianco. L'appoggio a questa o quella riforma di regime dipende dal fatto che la gente vi veda o meno una possibilità di migliorare la vita, e non solo dal fatto che sia disposta, oppure no, a pagare oggi il prezzo per una vita migliore in un futuro non meglio determinato. In altre parole, la posta in gioco è la forma di un regime, non solo la rapidità della sua costruzione. Se manca la speranza, viene meno anche la pazienza. Avere pazienza significa accettare la crescente disuguaglianza e, con essa, la propria deprivazione, sperando che con il passare del tempo la disuguaglianza produca un miglioramento dell'esistenza più consistente di quello ottenuto sotto un'eguaglianza imposta con la forza. La speranza rivela invece fino a che punto si creda che una disuguaglianza crescente possa davvero produrre frutti del genere. Come dice Zagórski, la valutazione «dello stato attuale e dei cambiamenti previsti» è più importante quando si tratta di «accettare la disuguaglianza» piuttosto che i «redditi realmente raggiunti» e persino, aggiungiamo noi, la loro obiettiva crescita statistica.

Torno quindi a ripetere che conviene più parlare di un'"economia politica della speranza" che non di pazienza. La tolleranza verso la crescente disuguaglianza dipende dal numero di elettori che vede nella "deregolazione del mercato", di cui essa è un prodotto, l'opportunità di migliorare il proprio destino. John Kenneth Galbraith ha osservato che oggi, per la prima volta nella storia, la maggioranza degli elettori nei paesi occidentali ha appoggiato per mezzo di generali e libere elezioni una

politica che favorisce l'aumento della disuguaglianza sociale. In effetti non era mai successo. Anche se nelle elezioni del XIX secolo hanno vinto partiti apertamente schierati dalla parte della disuguaglianza, si trattava di tempi nei quali la maggioranza deprivata non aveva il diritto di voto. Con la progressiva estensione a tutti del diritto di voto, la nuova democrazia, libera da vincoli, cominciò a esercitare pressioni sulla redistribuzione dei redditi, a smussare le disuguaglianze più estreme, a combattere disoccupazione e miseria e, in linea generale, ad attribuire allo stato la responsabilità delle condizioni di vita delle parti sociali più deboli; in altre parole, a erigere l'istituzione dello stato assistenziale (i francesi lo chiamano addirittura *état providence*, o stato provvidenziale). I partiti sollecitavano l'attenzione dell'elettorato facendo a gara nell'assicurare che la loro politica avrebbe portato la crescita dell'uguaglianza sociale. Oggi è diverso: nelle libere elezioni ottengono il potere gruppi politici che inneggiano apertamente alla concorrenza e all'aumento dei redditi. Galbraith spiega questa svolta con la nuova situazione dove, nelle lotte di mercato, una maggioranza della popolazione confida nelle proprie forze e non teme la concorrenza; in altre parole, una maggioranza di persone spera di guadagnare di più investendo i suoi redditi nel libero gioco di mercato, che non cedendo parte cospicua di essi alle istituzioni statali incaricate di soddisfare i suoi bisogni "fondamentali". Ancora una volta l'appoggio a un mercato senza remore viene deciso dalla fiducia nella bontà dei suoi effetti e dalla conseguente speranza di migliorare la propria situazione.

È difficile inserire la speranza nei calcoli dei politologi o degli economisti; neanche i computer più efficienti riescono a valutarla o definirla con la stessa precisione con cui si stabiliscono il livello dei redditi, il grado di inflazione o le tendenze del tenore di vita. Non c'è modo di prevedere le sue (quasi sempre sorprendenti) ascese e cadute. Se dunque la direzione dei cambiamenti nei paesi postcomunisti dev'essere decisa dall'economia politica della speranza, è semplice prevedere che i futurologi non avranno una vita facile; a parte il fatto, sia detto per inciso, che non si sa se e quanto il mutato atteggiamento registrato da Galbraith in Occidente si rivelerà duraturo. La speranza è capricciosa: le ferite sempre più profonde e irritanti inferte al tessuto sociale da un mercato esente dalla tutela statale potrebbero anche decimare le schiere fino a poco fa così numerose dei "soddisfatti", e far sì che si ritrovino nuovamente in maggioranza coloro che preferiscono rinunciare a una parte delle loro risorse personali in cambio di un buon sistema scolastico, di una valida assistenza sanitaria, dell'assicurazione per la vecchiaia e, diciamolo pure, di una comunità animata da un reciproco spirito di collaborazione e di aiuto. Anzi, l'ostilità verso uno stato che limita l'iniziativa locale e privata potrebbe addirittura - chissà? - tradursi in una nuova ondata di patriottismo e di difesa del concetto di stato nazionale, vista la progressiva paralisi degli organi statali sopraffatti dal potere inesorabile del capitale sovranazionale.

Si tratta ovviamente di incognite. Per quanto lontano si spingano i processi di integrazione in Europa e per quanto diminuisca l'influsso delle autorità statali sulle condizioni locali, la situazione economica, sociale e demografica dei paesi europei continua a restare estremamente

differenziata. È difficile, quindi, aspettarsi una perfetta sincronia di ascese e di cadute della speranza, di appoggio al libero mercato, di approvazione allo smantellamento dello stato assistenziale e di un rinato favore per lo stato nazionale sovrano. Esiste anche un altro fattore, probabilmente decisivo, capace di influire sul progresso (o sulla mancanza di progresso) dell'integrazione europea. Per quanto riguarda l'annessione dei paesi postcomunisti all'Unione Europea, tale fattore potrebbe rivelarsi anche più importante delle ben note differenze di struttura economica o di reddito nazionale.

Jerzy Jedlicki, in una sua eccellente raccolta di studi sulla «storia corrente», inserisce anche un articolo del giugno 1990 nel quale scriveva che «oggi il corso delle idee e il flusso delle speranze non scorre in una sola direzione» [07]. Jedlicki non si trovava isolato, tant'è vero che ha citato i nomi di altri eminenti pensatori occidentali che condividono il suo parere. Giovanni Sartori, per esempio, deprecava il calo di interesse per i principi della vita democratica e l'assenza di un dibattito critico sui valori liberali, collegando la speranza di una rinascita di entrambi ai problemi che la storia presenta ai politici e ai pensatori al margine dell'Unione Europea: «se la civiltà occidentale (che è liberal-democratica oppure non è niente) riuscirà a sopravvivere abbastanza a lungo, la democrazia liberale verrà sostenuta e infine ringiovanita dal liberalismo dell'est». Sartori alludeva allora a un ridare smalto agli ideali di libertà un po' ossidati e scarsamente arieggiati di un Occidente ormai riconciliato con se stesso: un'operazione che toccherà sicuramente in sorte a individui privi di libertà.

Oggi possiamo anche allargare tale aspettativa. L'incessante autocontrollo, l'eterna scontentezza di sé, il continuo sospetto che si potesse fare più di quanto si è fatto per soddisfare i valori che conferiscono significato agli sforzi, sono probabilmente le più importanti tra le caratteristiche che distinguono la democrazia da tutte le altre forme di vita comune, l'unica garanzia della sua vitalità e della sua capacità di rinnovarsi, nonché l'unica speranza di uscire incolume dalle sempre nuove prove alle quali la sottopone la storia. Quando i soddisfatti sono in maggioranza, le probabilità di un controllo del genere sono scarse e ancora minori quelle che si porga orecchio ai risultati delle analisi critiche. È facile allora che la pratica democratica si assottigli fino a diventare una specie di routine procedurale, ed è anche facile dimenticare a quale fine fossero destinate le regole di un agire democratico, a che cosa dovessero servire e quali risultati dovessero portare. È questo, appunto, che alle periferie postcomuniste dell'Unione Europea, la più attraente delle invenzioni occidentali, appare come un compito da eseguire, come uno strumento di cui bisogna imparare a servirsi approfondendone i segreti. Per poter fare democrazia bisogna parlarne, parlarne ampiamente e seriamente, nel senso che niente possa essere accettato per fede o proceda per inerzia al seguito della tradizione. Che lo si voglia o no, bisogna tornare a interrogarsi sui nessi tra forme e contenuto del modo di vivere democratico e commisurare gli intenti ai mezzi, verificando il valore delle procedure attraverso il confronto con i risultati. Il centro del dibattito che negli ultimi due secoli ha nutrito la civiltà europea si sposta oggi a est. Ripetiamo con Jedlicki: oggi il flusso

delle idee e delle speranze non scorre in una sola direzione. A decidere il futuro della "comune casa europea" non sarà se e quanto rapidamente l'Unione Europea ingloberà le periferie da poco aperte al suo influsso, ma se e come l'Europa allargata riuscirà a sfruttare l'opportunità storica contenuta nella nuova, e tanto più ricca, varietà di tradizioni e di aspettative. E, soprattutto, se questa comunità abituata a insegnare e a istruire, che risponde al nome di Europa, sarà anche capace di apprendere.

15. L'ultima parola spetta alla libertà

In ogni gioco c'è chi vince e chi perde. Nel gioco della libertà, la differenza tra le due parti è sfumata e certe volte sparisce del tutto. Chi ha perso si consola con la speranza di rifarsi la prossima volta, mentre la gioia di chi ha vinto è offuscata dal timore delle possibili sconfitte future. Per gli uni e per gli altri la libertà significa che niente è risolto una volta per tutte e che la ruota della fortuna può ancora girare. La capricciosità del destino priva entrambi di ogni certezza circa il futuro, ma l'incertezza ha per ciascuna delle due parti un significato diverso: agli sconfitti dice che non tutto è ancora perduto, mentre ai vincenti sussurra che un trono dorato può anche avere i piedi d'argilla. In una situazione di libertà, il perdente non sprofonda del tutto nella disperazione mentre la gioia del vincente è sempre turbata da qualche nuvola all'orizzonte. Nessuno dei due accetterebbe di buon grado la perdita della libertà, ma nessuno dei due è insensibile alla seduzione della certezza che promette di curare la malattia dell'incertezza, flagello dell'uomo moderno, uccidendo il paziente.

Le esperienze delle persone coinvolte nel gioco chiamato libertà sono altrettanto inconcludenti, casuali e ambivalenti del loro destino. Recano a turno gioia e dolore; suscitano ora solidarietà, ora egoismo; promuovono ora la passione, ora l'odio per il mutamento. L'ambivalenza del destino e la contraddittorietà delle reazioni che essa suscita inducono numerosi osservatori [01] a parlare di «crisi di intelligibilità» e a cercare le radici dell'ambivalenza esperienziale nel collasso dell'ordine verificatosi a tutti i livelli (globale, statale, istituzionale, ecologico) e nell'assenza del concetto di una "società buona", sostenuta da un consenso e da un appoggio universale o quasi universale. A detta di tali osservatori, ci mancano gli strumenti concettuali indispensabili per decifrare un'immagine del mondo confusa e caotica, per costruire un modello armonioso dal fluido magma di esperienze oscure e contraddittorie e per sistemare gli eventi secondo il filo della logica storica. In effetti, se vogliamo afferrare la "logica delle cose" (o, in altre parole, determinare la loro destinazione a priori, avere fin dall'inizio la certezza del loro esito finale), le "leggi del mercato" si rivelano un misero surrogato delle "leggi di natura" o di quelle "della storia", per non parlare poi delle "leggi del progresso".

Non sorprende che quando l'ambivalenza e la conseguente incoerenza di desideri e atteggiamenti si proietta sullo schermo della teoria ne risulti un'immagine catastrofica dell'ordine cosmico, accompagnata dall'incapacità di comprensione da parte dell'intelletto.

Resta comunque una domanda da porsi, e cioè quali siano gli strumenti concettuali necessari (e sufficienti) a ricondurre i pensatori esiliati e nostalgici al paradiso perduto della certezza. Le leggi della storia non erano per caso così ovvie, così facili da scoprire e semplici da esporre grazie semplicemente a forze potenti decise a costringere la storia a obbedire alla legge e a stabilire la legge alla quale assoggettarle? La legge del progresso non era per caso così salda grazie al semplice fatto che esistevano poteri abbastanza forti, ricchi di risorse e senza scrupoli da garantire la sopravvivenza di tutto ciò che era "progressivo" e soffocare ciò che era "retrivo e arretrato"? Le leggi della storia e del progresso non dominarono per caso il pensiero quando quei poteri dominarono il mondo? E non è per caso vero che solo con il ritorno di tali poteri la certezza moderna circa il carattere progressista della storia della storia con la freccia puntata in avanti, può sperare di risorgere dalle ceneri postmoderne?

Per molte ragioni, la rinascita della certezza moderna non sembra imminente. È un bene o un male? Il dibattito a questo proposito si trascinerà probabilmente all'infinito con poche speranze di condurre a un'intesa, indipendentemente da quanto la visione di una ritrovata certezza (ossia di un consenso universale) appaia attraente ai partecipanti al dibattito; e non tanto perché i guadagni ottenuti liberando il mondo dalla certezza amministrata dal potere equivalgono più o meno alle perdite, ma perché troppa gente ha sperimentato i costi della guerra contro l'ambivalenza e il prezzo da pagare per le comodità della certezza; e anche perché in tale esperimento troppi si sono scottati le dita (e non solo le dita), per cui preferiscono tenersi prudentemente alla larga dal fuoco. Ammesso che la storia insegni qualcosa, essa ha dimostrato una verità da tenere presente ogni volta che si tenterà di calcolare guadagni e perdite. Come ha detto Odo Marquard nel suo inimitabile stile, «allorché, riferendosi al sacro testo, due interpreti in controversia sostengono: "Sono io che ho ragione, la mia comprensione del testo è la verità; per la necessità della salvezza, le cose stanno così e in nessun altro modo", in questo caso è possibile che si passi alle vie di fatto, che ci si picchi e ci si ammazzi». Se invece gli interpreti concordano che «questo testo si lascia intendere anche diversamente e - nel caso in cui ciò non basti - un'altra volta diversamente, sempre più diversamente» si aprono al confronto, e «chi si apre al confronto non uccide più». «L'ermeneutica che si trasforma in ermeneutica della pluralizzazione, fa qualcosa in luogo di questo: essa rimpiazza "l'essere per uccidere" con "l'essere per il testo"» [02]. La storia è piena di massacri in massa compiuti in nome di una sola e unica verità (il che è già di per sé un pleonaso: la verità è unica e sola" oppure non è; il concetto di verità contiene anche quello di unicità; in retorica si ricorre al concetto di verità solo quando si presume la falsità dell'idea avversa; la parola "verità" al plurale è una contraddizione in termini). È difficile invece citare un solo esempio di stragi o di atti di crudeltà compiuti in nome del pluralismo e della tolleranza. Gli intrepidi sterminatori di pagani, i cardinali della Santa Inquisizione, i generali e gli ecclesiastici delle guerre di religione non brillavano più di Hitler o Stalin per il loro relativismo o amore del pluralismo. Eppure, capita ancora di sentire: «Se Dio non esiste, tutto è permesso» (il che significa che, senza più il timore di Dio, gli uomini

commetteranno le peggiori atrocità); mentre, a un esame sommario della storia, risulterebbe esattamente l'opposto: non c'è atrocità che non venga commessa nel nome di Dio o che il timore di Dio non consenta di compiere. Se Dio esiste, gli uomini non sono responsabili per il contenuto dei suoi precetti, quindi non hanno colpa se li compiono, anche quando tali precetti vietano di provare pietà per gli infedeli.

Non si tratta di enunciazioni all'interno della disputa sull'esistenza o meno di Dio. Come nell'uso e abuso politico e filosofico di questo nome, "Dio" indica qui un'idea generale dell'"unicità", il postulato "non avrai altro dio all'infuori di me" nelle sue molteplici incarnazioni e interpretazioni: *ein Volk, ein Reich, ein Führer*, l'"unico partito", l'"unica" entenza della storia", l'unico modo di essere uomo, l'"unica ideologia" (scientifica, ovviamente) l'"unico vero significato" di un testo o di un evento, l'"unica giusta" filosofia. In tutti questi esempi, il punto è sempre lo stesso: il diritto degli uni al monopolio di emettere giudizi, il dovere degli altri all'obbedienza assoluta.

È solo attraverso la lotta contro tale "unicità" che può nascere l'individuo umano e, in particolare, il soggetto morale (l'individuo che si assume la responsabilità della propria responsabilità). Proprio questa "molteplicità" - dice Marquard - rappresenta la possibilità della libertà umana. Marquard ricorre all'affinità etimologica esistente in tedesco tra *Zwelfel* (dubbio) e *zwei* (due): è appunto la presenza di almeno due, o anche più, convinzioni a far sì che ogni convinzione perda gran parte della propria forza, permettendo all'individuo - come a un terzo che ride o piange - di emanciparsene. Quindi, per quanto riguarda la libertà, è vantaggioso per l'uomo avere molte convinzioni, molte tradizioni, molte storie, e anche molte anime nel petto, nonché avere molti dèi e molti punti di orientamento [03].

Se il monoteismo significa una limitazione di libertà, la libertà generata dal politeismo non implica, come sostengono i suoi detrattori, il nichilismo. "Essere liberi" non equivale a "non credere in niente". Essere libero significa credere in molte cose insieme: troppe perché la coscienza possa essere sopita e l'obbedienza resa cieca. Significa renderci conto che le credenze, le nostre e le altrui, sono troppe per consentirci un atteggiamento noncurante quando arriva il momento di una scelta responsabile; significa anche sapere che niente e nessuno può liberarci dalla responsabilità per le conseguenze della scelta. E una volta compiuta la scelta, il problema non è ancora risolto una volta per tutte, per cui non è il caso di allentare la vigilanza e mettere a riposo la propria coscienza.

Possiamo dire che la coscienza e la responsabilità si fanno sentire solo nella discordanza di melodie dissonanti. Dal cosiddetto consenso, ossia dall'unanimità di opinioni, emana un sentore di cimitero (l'ideale di Habermas della «comunicazione perfetta», che misura la propria perfezione in base al consenso e all'eliminazione del dissenso, è un altro dei sogni sulla morte come cura definitiva ai mali della vita libera); un cimitero dove la responsabilità, la libertà e la sovranità dell'individuo esalano il loro ultimo respiro.

La voce della responsabilità annuncia la nascita dell'individuo umano, e da quel momento lo accompagna per tutta la vita, testimoniandone

l'esistenza. Non è necessariamente l'indice di una vita felice, se felicità significa l'assenza di preoccupazioni (una definizione della felicità quanto mai popolare, ma non per questo meno discutibile). La responsabilità non è un compito facile da accettare: non solo perché fa presagire i tormenti della scelta (scegliere significa sempre rinunciare a qualcosa), ma anche perché condanna all'eterna incertezza di avere compiuto un errore o di avere agito contro coscienza.

Per questo motivo, la libertà dell'uomo libero e l'individualità del libero individuo non sono minacciati soltanto da coloro che detengono il potere. È chiaro che costoro sostengono la sovranità dell'individuo allo stesso modo che il cappio sostiene l'impiccato; l'individuo che si assume la piena responsabilità delle proprie scelte è l'incubo di ogni potere. Chi governa, vuole governare, riconosce una sola forma di responsabilità individuale: nel linguaggio del potere "essere responsabile" significa rispettare scrupolosamente ordini e divieti, mentre "comandare" significa stabilire l'insieme di tali ordini e divieti - e quindi escludere ogni altra interpretazione ("concorrenziale") della responsabilità individuale. Ma i pericoli in agguato contro la sovranità individuale non finiscono qui. Le forze intenzionate a restringere la libertà non sono sempre costrette a ricorrere alla violenza per raggiungere il loro obiettivo. Come chiaramente dimostra l'esperienza dei regimi totalitari del nostro secolo la volontà di privare della libertà si incontra spesso a mezza strada con il desiderio di rinunciarvi. Accade abbastanza spesso che la libertà venga usata per fuggire dalla libertà, e le visioni totalitarie facilitano tale uso della libertà sia proponendo una fuga dall'avere coscienza verso l'essere coscienza, sia sostituendo la dolorosa necessità di dimostrare la propria validità con la convinzione che tutto ciò che è valido è già stato detto, oppure verrà detto appena se ne verifichi la necessità.

Ma questa resistenza contro la tentazione della fuga - già di per sé dolorosa e difficile - non mette fine al calvario del libero individuo. C'è un'altra trappola, ancora più difficile da evitare e alla quale tutti di tanto in tanto soccombiamo: il sogno di una formula magica che ci permetta di godere tutte le delizie della scelta senza doverne pagare il prezzo, e senza il timore di essere puniti per una scelta sbagliata; il sogno di una ricetta infallibile, garantita e brevettata per fare la scelta giusta, per una libertà senza l'angoscia di sbagliare. Il solo problema è come scegliere, rubare o comprare una ricetta del genere tra le tante che ci vengono offerte e reclamizzate, e poi impararla a memoria e applicarla nei minimi dettagli.

Il guaio tuttavia sta nel fatto che la ricetta infallibile sta alla libertà, alla responsabilità e alla libertà responsabile come l'acqua sta al fuoco.

Non esistono ricette per la libertà, anche se la continua richiesta favorisce il farsi avanti di persone disposte a scriverle. E non esiste neanche una libertà esente dall'ansia, sebbene molti di noi l'abbiano sognata e continuano a sognarla con tanta forza che non stupisce di sentire sempre nuovi consigli su come trasformare i sogni in realtà o che molta gente abbia scoperto nei sogni altrui un'inesauribile fonte di guadagni. Considerati tutti questi problemi, non è affatto scontato che cosa sceglieremmo se possedessimo una completa libertà di scelta: l'incertezza che sempre si

accompagna alla libertà, o la pace dello spirito che solo la mancanza di scelta derivante dalla mancanza di libertà può offrirci? (Le espressioni: "non avevo scelta", o meglio: "non c'era scelta" restano sempre il rimedio infallibile per placare una coscienza in preda agli scrupoli). Il punto, tuttavia, è che la "completa libertà di scelta" non ce l'abbiamo: la libertà è il nostro destino, non possiamo sbarazzarcene per quanto ardentemente lo desideriamo e chiudere gli occhi nella speranza che il problema sparisca non serve a niente. Siamo costretti a vivere in un mondo differenziato e polifonico, dove ogni tentativo di imporre il consenso, o perlomeno di raggiungere posizioni concordi si rivela una continuazione del dissenso sotto altre forme. Un mondo che da tempo subisce un inesorabile e crescente processo di "insicurizzazione" (la "fine del lavoro" di cui tanto si parla in Occidente ne è solo un aspetto quanto mai sintomatico: un aspetto dall'impatto psicologico enorme poiché si proietta sulla percezione di ogni altro compito esistenziale. In Francia, tra il 1970 e il 1994, il numero dei posti fissi o con un certo grado di stabilità è caduto dal 76% della popolazione attiva al 58 %, mentre nel 1994 il 70% dei nuovi impieghi era temporaneo o a tempo determinato [04]. Negli Stati Uniti, il 90% dei posti offerti erano lavori part-time, senza valore ai fini assicurativi e pensionistici) [05]. È in una situazione vacillante e impossibile da prevedere come questa, che gli uomini sono oggi costretti a muoversi, cercando di trovare il modo di spremere il meglio da una libertà che magari non hanno chiesto o che avevano immaginato diversa, ma che è quella che è, e che sono costretti ad accettare.

Alcuni autori presentano questo nostro mondo di individui liberi, senza vincoli e sempre più abbandonati alle nostre forze, come la realizzazione di un sogno utopistico. Altri, al contrario, parlano di antiutopia apocalittica. Né gli uni né gli altri mancano di argomenti convincenti a sostegno delle loro tesi.

La disputa tra gli entusiasti e i profeti dell'apocalisse sembra destinata a protrarsi senza alcun esito, mentre il processo diinsicurizzazione del mondo continua ad approfondirsi. Invece di perdere tempo nel vano tentativo di conciliare valutazioni opposte, meglio provare a redigere un inventario dei guadagni e delle perdite che il nuovo assetto del mondo comporta - partendo dalla premessa che qualunque rimedio totale o parziale delle preoccupazioni e malesseri deve partire dalla situazione esistente, ossia da un mondo sostanzialmente "individualizzato"; il rimedio dovrà cioè indicare solo quelle strategie che gli uomini in quanto individui e in quanto creature condannate alla libertà e all'autorealizzazione, sono in grado di scegliere e perseguire. In qualunque direzione si voglia fare andare il mondo, tutte le strade devono partire dalla situazione esistente. La ragione indurrebbe quindi non tanto a lodarla o condannarla, quanto a cercare di raccazzarcisi.

Uno degli effetti secondari universalmente riconosciuti della sistematica abolizione dei vincoli che impacciano la libertà individuale è la sempre più profonda divisione tra i ricchi e chi non ha nulla. Tale divisione, sia dal punto di vista interno di ogni società, sia su scala globale, raggiunge oggi dimensioni che non si verificavano più da almeno un secolo e che fino a

poco tempo fa erano state "culturalmente dimenticate". La povertà relativa (nonché l'incapacitazione che prima o poi ne consegue) della categoria esclusa dal banchetto consumista aumenta, mentre la speranza di attenuarla alla prossima svolta congiunturale diminuisce. Da qui la profonda disperazione degli esclusi, di quelli non ancora ammessi al banchetto o già scacciati da tavola, e i sempre più frenetici sforzi di tutti i rimanenti per "negare culturalmente" il senso morale di un ritorno di quella povertà e di quella miseria che parevano eliminate una volta per tutte: operazione effettuata prima mediante la surrettizia brutalizzazione della categoria dei deprivati e poi con la criminalizzazione e medicalizzazione della povertà secondo modelli ampiamente applicati nel XIX secolo, ma condannati e gradualmente abbandonati all'epoca dello stato assistenziale [06]. Lo smantellamento postmoderno delle istituzioni moderne rimuove le ultime barriere alle iniziative di chi è in grado di assumerselo; ma ripropone il cinismo della prima era moderna e la spietatezza verso coloro che, per mancanza di mezzi, non possono prendere alcuna iniziativa.

Di pari passo alla riduzione delle spese per l'assistenza sociale pubblica e privata, crescono fatalmente i costi di polizia, prigioni, servizi privati di sicurezza, guardie armate a difesa di cose e persone, sistemi d'allarme per case, uffici e automobili. Una volta avviati, i tagli ai fondi destinati all'assicurazione sociale si moltiplicano con moto spontaneo, mentre la povertà, una volta catalogata sotto la voce "difesa dell'ordine pubblico e protezione dell'ordine", oppure come problema medico-psichiatrico, sviluppa un appetito insaziabile di fondi pubblici. I gruppi già esclusi o sulla soglia dell'esclusione vengono spinti entro le mura invisibili, ma perfettamente tangibili e sorvegliate, che delimitano i territori dell'emarginazione sociale e culturale. La libertà dei non esclusi ricava tuttavia ben poco vantaggio da questo ricollocamento dei fondi pubblici. L'unico a uscirne vittorioso è un generale sentimento di incertezza e di nessuna assicurazione contro il destino.

La restrizione di libertà degli esclusi non aumenta la libertà dei rimanenti, mentre toglie loro gran parte della sensazione di sentirsi liberi e della capacità di godere della libertà. L'eliminazione dello stato assistenziale apre molte strade, ma non è affatto detto che qualcuna di esse conduca a una società di individui liberi. Dal punto di vista dei bisogni umani, appaiono tutte dei vicoli ciechi. Viene infatti turbato l'equilibrio tra i due versanti della libertà: giunti circa a metà di ognuna di queste strade, il piacere della libera scelta diminuisce, mentre aumentano la paura e l'angoscia. Evidentemente la libertà di chi è libero, per poter venire realmente goduta, deve essere una libertà universale.

Secondo la classica formulazione di Guido de Ruggiero, «la libertà è una facoltà di fare quel che piace, un arbitrio di scelta che implica per l'individuo il diritto di non essere ostacolato da altri nell'esplicazione delle proprie attività» [07] per cui la libertà si esprime come resistenza all'imposizione e come "forza critica". Notiamo che in questa formulazione il ruolo determinante viene attribuito alla capacità di agire e alla capacità di opporre una resistenza efficace (in questo, infatti, si esprime la forza

critica). Ma una tale capacità richiede qualcosa di più del riconoscimento di un diritto: la capacità è una qualità pratica che non è distribuita in modo uguale tra tutti gli individui dotati di quel diritto. Ho sostenuto altrove [08] che la libertà è una relazione sociale. Nello stesso libro sviluppo anche il concetto che il potere paralizzante esercitato dagli "altri" non è tanto una funzione delle loro caratteristiche particolari (né tantomeno una funzione delle conseguenze esistenziali dell'esistenza degli "altri" in sé), quanto l'effetto o la proiezione della debolezza di coloro che, per mancanza di mezzi, cadono vittime dell'emarginazione. William Beveridge, considerato da molti il padre del Welfare State inglese, riprendendo questo intimo nesso tra la libertà e l'accesso a risorse che rendano possibile agire conformemente al proprio ruolo, ha dichiarato che la protezione dell'individuo garantita dallo stato è «sostanzialmente una questione di stampo liberale: una continuazione nel nuovo mondo della grande e sempre viva tradizione liberale». Ha anche sostenuto con insistenza che è in nome della libertà di tutti, non solo dei deprivati che per qualche motivo non sono in grado di esercitare i loro diritti, che bisogna creare una situazione dove ogni cittadino «abbia un reddito capace di garantire a lui e alle persone a suo carico un'esistenza dignitosa; un reddito sufficiente nel caso in cui il cittadino sia nullatenente, e non soggetto a tagli qualora gli accertamenti patrimoniali dimostrino che possiede già qualche bene» [09]. Tale garanzia offerta a tutti i cittadini, anche a quelli che in un dato momento si reggono saldamente sulle proprie gambe e per i quali l'assistenza sociale appare inutile o incongrua, era - secondo Beveridge - l'unica efficace cura preventiva contro la paura della miseria e della disoccupazione: quella paura che nasce e comincia a devastare l'anima molto prima che miseria e disoccupazione inizino la loro opera distruttrice e che divora in primo luogo proprio quella sicurezza di sé, quel coraggio e quella determinazione che compongono la "forza critica" di de Ruggiero e senza i quali è impossibile tenere a bada la minaccia della miseria e della disoccupazione.

Beveridge, da vero liberale radicale, dà per scontato che la libertà dell'individuo necessiti di una protezione sociale. I pensatori che oggi parlano in nome della tradizione liberale stanno su posizioni diverse. Secondo loro, la libertà dell'individuo ha bisogno che si facciano a pezzi le reti di protezione tessute collettivamente: in parte perché le reti intralciano i movimenti, e in parte perché il tesserle e il mantenerle è costoso (in altri termini, i costi per la loro manutenzione assottigliano le risorse che, altrimenti, potrebbero servire ad allargare le iniziative di chi conserva la propria libertà di scelta anche in mancanza di reti protettive). Quasi a confermare la verità delle opinioni espresse dai pensatori, i politici operanti in nome della tradizione liberale fanno il possibile per rendere tali reti sempre più sottili, logore e piene di buchi, e quindi perché l'assicurazione contro le cadute che esse offrono sia talmente aleatoria da indurre a considerare uno spreco del denaro pubblico ogni spesa sostenuta in loro favore. Resta da verificare se, come promettono i politici, i soldi della gente crescano davvero via via che le reti di protezione vanno a pezzi. Sicuramente dimostrato è invece il ritorno della povertà e della disoccupazione, che priva del tetto i disgraziati e minaccia nottetempo le

case dei più fortunati.

Lungi da me l'insinuare che i lampanti errori di una strategia bastino a dimostrare le virtù della strategia opposta. La saggezza postmoderna, tutto sommato liberatoria anche se acquisita a caro prezzo e difficile da accettare, ci insegna che nessuna strategia è del tutto scevra di insidie o garantita contro gli errori: le più rischiose e foriere di sbagli costosi sono proprio quelle che vantano la loro infallibilità, inducendo i propri seguaci a non vedere i pericoli e i danni derivanti dal metterle in pratica. Oggi la passione di decretare lo stato ideale di una società si è notevolmente raffreddata; in ritardo e dopo esserci scottati con i molti errori commessi, abbiamo finalmente riconosciuto la verità dell'ammonimento lanciato nel 1939 da Thomas Mann, secondo cui la conciliazione tra libertà ed eguaglianza «non è mai completa e non si realizza mai fino in fondo. Rimane un compito umanistico da intraprendere ogni volta da capo». O di quello che dice Michael Walzer, secondo il quale la morale è, e sempre sarà, «qualcosa su cui dobbiamo discutere» e su cui dovremmo sempre discutere, badando a che si mantengano le condizioni favorevoli a rendere possibile la discussione e la sua ragionevole conduzione [10].

Il punto che va sempre sottolineato, poiché troppo spesso viene offuscato o dimenticato, è che l'attuale dibattito non rappresenta una versione aggiornata della vecchia, sterile e inconcludente disputa sul presunto conflitto di interesse tra individuo e "società", su una linea che divida i contrastanti interessi, su un possibile compromesso tra i contendenti e sui criteri sui quali fondare un durevole armistizio. Pochi, forse addirittura nessuno, dei partecipanti al dibattito chiederebbero oggi il sacrificio degli interessi individuali "per il bene di tutti"; oggi non occorre più difendere la libertà dell'individuo dimostrando il vantaggio sociale che ne deriverebbe; casomai è la "società" che deve legittimarsi, dimostrando i servizi resi alla libertà del singolo. Nella politica postmoderna, la libertà individuale è il valore numero uno e non abbi sogna di giustificazioni; è il tribunale supremo con diritto di giudicare tutti gli altri valori e, in particolare, le virtù e i difetti del sistema sociale.

Al tempo stesso però, in seguito a numerosi tentativi e ad amare esperienze, oggi ci rendiamo conto che tale libertà non si raggiunge, né tantomeno si conserva, solo con gli sforzi individuali; che, affinché la gente libera possa godere e sfruttare appieno la propria libertà, bisogna fare qualcosa per estendere a tutti tale possibilità; e che questo «qualcosa» può essere raggiunto solo attraverso lo sforzo comune di uomini liberi, uniti in una comunità politica.

La comunità politica dovrebbe venire intesa come un piano discorsivo, non come un punto di riferimento empirico. L'attività politica consiste nel costituire una comunità, non in un avvenimento che si verifica al suo interno. La comunità politica [...] esige un'idea correlata di bene comune, ma concepito come un orizzonte, come un punto su cui orientare i nostri passi, ma impossibile da raggiungere [...] Una comunità politica realmente onnicomprensiva non si può mai realizzare [...] La condizione perché una comunità politica sia possibile è al tempo stesso la condizione dell'impossibilità di una sua completa realizzazione [11].

Così Chantal Mouffe definisce ciò che si può fare, e come, e ciò che invece non si deve fare quando si intraprende il tentativo, interminabile e mai risolutivo, ma nonostante questo (o forse proprio per questo) indispensabile e salutare di creare e mantenere viva una comunità politica di individui liberi. Per quanto riguarda il concetto di bene comune, usato come riferimento nella costruzione della comunità politica (probabilmente l'unico concetto adatto a tale scopo), esso non può consistere nel sacrificare la libertà individuale sull'altare dei reali o presunti "interessi generali", ma nel principio che la libertà dell'individuo e la possibilità del suo pieno godimento esigono la libertà di tutti; e che la libertà di ciascuno va ottenuta e assicurata dagli sforzi di tutti. Affinché la paura della povertà e della disoccupazione non avveleni la libertà individuale di nessuno, bisogna liberare tutti dalla minaccia di una possibile povertà e disoccupazione.

Esistono motivi più che sufficienti per diffidare dei vari appelli a sacrificare la libertà individuale al "bene della collettività" e per considerare il concetto di "collettività" come un codice per mascherare intenti sospetti e presagi di oppressione. Sappiamo bene come vanno a finire tali proposte e con il tempo abbiamo accumulato argomenti più che sufficienti a criticarle e smascherarle. Sappiamo che i tentativi di costruire una comunità politica sulla base di tali proposte si risolvono di solito nell'imporre a certe categorie di persone delle regole da esse non richieste, ma anche nell'incapacitazione di tutte le persone restanti. La possibilità di sgombrare dalla scena politica le tracce della nostra memoria collettiva al punto da potervi nuovamente inscenare la rappresentazione della felicità decretata dall'alto appare per il momento altamente improbabile. Ma per la politica postmoderna la comunità politica non coincide con quella decantata dal pensiero moderno come un insieme "maggiore della somma dei suoi componenti" e quindi autorizzato a pretendere da ognuno dei suoi componenti la più totale sottomissione.

La politica postmoderna mira al diritto degli individui liberi di stabilire e garantire le condizioni indispensabili alla loro libertà.

Come ho suggerito nelle conclusioni di *Modernity and Ambivalence*, una politica postmoderna desiderosa di creare una comunità politica vitale dovrebbe ispirarsi al principio uno e trino di Libertà, Differenza e Solidarietà, nel quale la solidarietà rappresenta l'indispensabile completamento nonché la condizione necessaria della libertà e della differenza.

Nel mondo postmoderno, i primi due elementi della formula vantano molti alleati, alcuni visibili e altri no, che operano in loro favore per simpatia oppure per motivi meno confessabili; e tra questi alleati ve ne sono di potenti, come i processi di "deregolazione" e di "privatizzazione" suscitati dai meccanismi dei mercati globali o che si stanno globalizzando a ritmo vertiginoso. Ciò che i sistemi postmoderni non sono invece in grado di esaudire da soli, senza un intervento politico, è il postulato della solidarietà; e ricordiamo ancora una volta che senza solidarietà la libertà non può sentirsi sicura, mentre le differenze e la "politica dell'identità" che per natura esse tendono a sviluppare conducono quasi sempre (come ha sottolineato David Harvey) [12] a un'interiorizzazione dell'oppressione.

È troppo facile abusare del principio di solidarietà. Tuttavia non è facile dire con precisione dove passi il confine tra solidarietà e diversità (ossia una scelta diversa dalla propria) e cominci la connivenza con l'oppressione e la crudeltà. Come ogni politica basata sui principi anche la politica postmoderna non è esente dal rischio di contraddire i propri principi non appena si ostini ad applicarli alla lettera. In questo senso, l'unica superiorità che può vantare sugli altri tipi di politica (se è una politica degna di questo nome) è quella di rendersi conto del rischio e quindi di verificare criticamente quello che fa, controllando l'operato del potere. Inoltre è consapevole del fatto che le soluzioni perfette e le strategie garantite non esistono, che i suoi compiti non potranno mai considerarsi esauriti e i suoi sforzi non saranno mai coronati da un pieno successo; e questa amara consapevolezza è la migliore assicurazione possibile contro la trappola nella quale sono sempre caduti i tentativi moderni di costruire la comunità: quella di generare oppressione sotto la maschera dell'emancipazione.

«Esiste la bellezza ed esistono gli umiliati» scriveva Albert Camus, nel 1953, in *Retour à Tipasa*. «Per quanto difficile sia, non vorrei essere sleale né verso l'una né verso gli altri» [13]. A questa professione di fede si può solo aggiungere che qualunque tentativo di assumere una posizione di "slealtà selettiva" è comunque votato all'insuccesso: se si priva il mondo della bellezza, non c'è rimedio all'umiliazione, ma è difficile che ci sia bellezza nel mondo senza solidarietà per gli umiliati.

Note al testo

Introduzione

- [01]. In italiano l'opera è nota come *Il disagio della civiltà*, Boringhieri, Torino 1978, da dove sono tratte le citazioni [N.d.T.].

Capitolo 1

- [01]. C. Ozick, *Art and Ardour*, Dutton, New York 1984, p.165.
- [02]. K. Dorner, *Todliches Mitleid: Zur Frage der Unerträglichkeit des Lebens*, Verlag Jakob non Hoddis, Gütersloh 1993, p.13.
- [03]. M. Foucault, *Storia della follia*, Rizzoli, Milano 1980, pp.18, 20 [N.d.T.].
- [04]. M. Douglas, *Purezza e pericolo*, il Mulino, Bologna 1998, pp. 32, 33, 83 [N.d.T.]
- [05]. Di Alfred Schütz in particolare cfr.: *L'interpretazione dell'azione umana da parte del senso comune e della scienza*, in Id., *Saggi sociologici*, Utet, Torino, 1979 [N.d.T.].
- [06]. Id. *Il mondo sociale e la teoria dell'analisi sociale*, in Id., *Saggi sociologici*, cit., p. 341 [N.d.T.].
- [07]. Id., *Lo straniero: saggio di psicologia sociale*, in Id., *Saggi sociologici*, cit., p. 380 [N.d.T.].
- [08]. Cfr. Z. Bauman, *Life in fragments*, Blackwell, Oxford 1995.
- [09]. G. Balandier, *Le dédale: Pour enfin iraver le XX siècle*, Fayard, Paris 1994, p. 20.
- [10]. Cfr. "Le Monde" del 4 agosto 1995, p. 7.
- [11]. N. Christie, *Il business penitenziario: la via occidentale al Gulag*, Eleuthera, Milano 1997, pp.166 7,171 [N.d.T.].

Capitolo 2

- [01]. Cfr. Z. Bauman, *Catalogo delle paure postmoderne*, in Id., *La società dell'incertezza*, il Mulino, Bologna 1999, pp. 99-126 [N.d.T.].
- [02]. Cfr. B. Crysler, C. Hamilton (a c. di), *Street wars; Space, Politics and the City*, Manchester University Press Manchester 1995.
- [03]. J. Baudrillard, *Le crime parfait*, Galilée, Paris 1995, trad. it. *Il delitto perfetto. La televisione ha ucciso la realtà?*, Cortina, Milano 1996.

[04]. D. Bennet, *Hollywood's Indeterminacy Machine*, in "Arena", 3, 1994, p. 30.

[05]. M. Douglas, op cit., p.14 [N.d.T.]

[06]. J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, Est, Milano 1997, pp. 675-6 [N.d.T.]

[07]. M. Frisch, Überfremdung, in Id., *Gesammelte Werke in zeitlicher Folge*, 1964 67, vol. v, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976, p. 374 [N.d.T.].

[08]. A. de Benoist, *Dix ans de combat culturel pour une Renaissance*, Grèce, Paris 1977, p.19.

[09]. J. Evola, *Indirizzi per un'educazione razziale*, ed. di Ar, Padova 1994, p.23 [N.d.T.].

[10]. R. Stevers, *The Culture of Cynism: American Morality in Decline*, Blackwell, Oxford 1994, p.119.

[11]. Cfr. i capitoli X e XI di Z. Bauman, *La decadenza degli intellettuali: da legislatori a interpreti*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

Capitolo 3

[01]. E. Lévinas, *L'io e la totalità*, in Id., *Tra noi. Saggi sul pensare all'altro*, Jaca Book, Milano 1998, p. 56; testo dal quale provengono anche tutte le altre citazioni da Lévinas contenute in questo capitolo [N.d.T.].

[02]. Ibid. 46

[03]. Ivi, pp. 59-60.

[04]. Ivi, p. 60.

[05]. Ivi, p.134.

[06]. Ibid.

[07]. Ibid.

[08]. Ivi, p.139.

[09]. Ivi, pp.155-6.

[10]. Ivi, p. 230.

[11]. Ibid.

[12]. Ibid.

[13]. Ibid.

[14]. Ivi p. 231.

[15]. E Poirié, E. Lévinas, *Qui êtes-vous?*, Editions de la Manufacture, Lyon 1987.

[16]. E. Lévinas, *L'Altro, utopia e giustizia* (1988), in Id., *Tra noi*, cit.

[17]. Ivi, p. 253 [N.d.T.]

[18]. H. Jonas, *Il principio di responsabilità*, Einaudi, Torino 1993 [N.d.T.].

[19]. D. Sallenave, *Alibi de la compassion*, in "Le Monde diplomatique", luglio 1995.

[20]. I dati riportati provengono dal *Programme for Development* delle Nazioni Unite del 1994.

[21]. B. Badie, *La fine dei territori*, Asterios, Trieste 1996 [N.d.T.].

[22]. Cfr. R. Rorty, *Movements and Campaigns*, in "Dissent", inverno 1995.

Capitolo 4

- [01]. A. Camus, *Taccuini 1951-59*, Bompiani, Milano 1992, p. 96 [N.d.T.].
- [02]. F. Jabès, *Un étranger avec sous le bras un livre de petit format*, Gallimard, Paris 1969, p. 34.
- [03]. R. Musil, *L'uomo senza qualità*, Einaudi, Torino 1979, p. 431 [N.d.T.].
- [04]. Cfr. W. Sypher, *Rococo into cubism in Art and Literature*, Vintage Books, New York 1960.
- [05]. H. Arendt, *Rahel Varnhagen: storia di un'ebrea*, Il Saggiatore, Milano 1986, p. 228.
- [06]. Ivi, p. 21 [N.d.T.].
- [07]. F. Kafka, *Il processo*, Frassinelli, Milano 1951, p. 327 [N.d.T.].
- [08]. A. Hekker, E. Fehér, *The grandeur and Twilights of Radical Universalism*, Transaction Books, New Brunswick 1991, p. 303.
- [09]. P. V. Zima, *L'ambivalence dialectique: entre Benjamin et Bachtin*, in "Revue d'Esthétique", 1,1981, p.137.
- [10]. T. W. Adorno, *Introduction to Benjamin's Schriften*, in G. Smith (a c. di), *On Walter Benjamin: Critical Essays and Recollections*, MIT Press, Cambridge (MA) 1988, p.14.
- [11]. G. Scholem, *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, Adelphi, Milano 1992 [N.d.T.].
- [12]. R. Rorty, *Antirappresentazionalismo, etnocentrismo e liberalismo*, in *Scritti filosofici*, Laterza, Roma Bari 1993-4, vol. 1, p.18 [N.d.T.].
- [13]. Ivi, p.17 [N.d.T.]

Capitolo 5

- [01]. A. Giddens, *La trasformazione dell'intimità: sessualità. amore ed erotismo nella società moderna*, il Mulino, Bologna 1995, p. 71 [N.d.T.].

Capitolo 7

- [01]. M. Foucault, *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings*, Routledge, London 1988, pp. 314.
- [02]. J. F. Lyotard, *Il postmoderno spiegato ai bambini*, Feltrinelli, Milano 1987
- [03]. M. Gane (a c. di), *Baudrillard Live: Selected Interviews*, Routledge, London 1993, pp.147,165.
- [04]. A. Jamrozak, *Obraz i metanarracja: szkice o postmodernistycznym abstrahowaniu*, Warszawa 1990, pp. 49-50.
- [05]. P. Kawecki, R. Piekarski, *Zagadnienia estetyki twspolczesnej: sztuka - wartosci-poznanie*, Gdansk 1994, p. 33.
- [06]. S. Gablik, *Magritte*, Rusconi, Milano 1988, p. 72 [N.d.T.].

[07]. A. Zeidler Janiszewska, *Oblicza eksperymentowania: o awangardowych impulsach w sztuce współczesnej*, in M. Ostrowicki (a c. di), *Czyjeszcze estetyka? Sztuka współczesna a tradycja estetyczna*, p.144.

[08]. M. Foucault, op. cit., p. 59.

[09]. Ivi, pp.154-5

Capitolo 9

[01]. Cfr. W. James, *Il pragmatismo*, Il Saggiatore, Milano 1994 [N.d.T.].

[02]. Cfr. R. Rorty, *Il pragmatismo, Davidson e la verità*, in Id., *Scritti filosofici*, vol.1, a c. di A. G. Gargani, Laterza, Roma-Bari 1994, p.171.

[03]. Id., *Heidegger Kundera Dickens*, in Id., *Scritti filosofici*, vol. 2, a c. di A. G. Gargani, Laterza, Roma Bari 1994, p. 99 [N.d.T.].

[04]. I. Kant, *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 1975 [N.d.T.]

[05]. Ibid.

[06]. M. Heidegger, *Dell'essenza della verità*, in Id., Segnavia, a c. di F. W. von Herrmann, ed. it. a c. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p.134 [N.d.T.].

[07]. Per l'insieme di queste citazioni cfr. ivi, pp.1512 [N.d.T.].

[08]. I. Kant, op. cit., pp. 31-3.

[09]. H. Putnam, *Realism and Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.

[10]. Cfr. in R. Rorty, *Il pragmatismo, Davidson e la verità*, cit., p. 181. [N.d.T.].

[11]. Id., *Heidegger Kundera, Dickens* cit., pp. 96,103,106,111 [N.d.T.].

[12]. M. Kundera, *L'arte del romanzo*, Adelphi, Milano 1988, pp. 2212 [N.d.T.].

[13]. U. Eco, *Sei passeggiate nei boschi narrativi*, Bompiani, Milano 1994, p.111 [N.d.T.].

[14]. J. Ortega y Gasset, *Entorno a Galileo (1550-1650). Ideas sobre las gneraciones en la evolución del pensamiento europeo* (serie di letture pubblicate nel 933); qui citate dalla traduzione polacca di E. Burska, Varsavia 1993, pp.150 151 [N.d.T.].

[15]. Cfr. I. Prigogine, *La fine delle certezze. Il tempo, il caos e le leggi della natura*, Bollati Boringhieri, Torino 1996 [N.d.T.]. Solo ora, sostiene Prigogine dopo secoli di determinismo e di sforzi per abolire la differenza tra passato e futuro, cominciamo a scorgere la realtà, anche la realtà naturale, come un processo di continua invenzione governata non da leggi immutabili, ma dalla contingenza e dalle leggi della probabilità.

[16]. J. Baudrillard, *Simulacra and simulation*, trad. di P. Foss, P. Patton P. Beithman in *Sémiotext(e)*, 1983, qui citato da M. Poster (a c. di), Jean Baudrillard, *Selected Writings*, Polity Press, Cambridge 1988, p.168 [N.d.T.].

Capitolo 10

[01]. M. Mead, *Il futuro senza volto*, Laterza, Roma-Bari 1972, p. 91 [N.d.T.].

[02]. G. Bateson, *La pianificazione sociale e il concetto di deutero-apprendimento*, in Id, *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano 2001 [N.d.T.].

[03]. Id., *Le categorie logiche dell'apprendimento e della comunicazione*, [N.d.T.].

[04]. *Le délabrement de l'Occident*, intervista con Castoriadis condotta da Olivier Mongin, Joel Roman e Ramin Jahanbegloo, pubblicata in "Esprit", settembre 1991, pp. 36-54. La situazione odierna, si legge nelle dichiarazioni di Castoriadis, trae origine da un fenomeno di per sé estremamente positivo: la rinuncia alla «moderna illusione di linearità», al miraggio del progresso, alla «storia come processo accumulatore di successi e razionalità». Condizione dell'emancipazione - premessa della «società autonoma» cui Castoriadis rende omaggio - è la rinuncia al dogmatismo del credere che il tempo storico abbia per sua natura un «davanti» e un «dietro» e che l'occhio e la lente del saggio possano sempre identificare la direzione e distinguere infallibilmente l'avanzare dallo smarrirsi. Il guaio è che, allontanandoci da ciò da cui bisogna allontanarsi, non andiamo necessariamente dove dovremmo andare. Invece di una società autonoma, di una società di cittadini, oggi osserviamo la morte dell'istituzione della cittadinanza: da un lato il bando, dall'altro l'emigrazione nella «sfera privata». Oggi la coesione della società consiste nel fatto che «l'80-85% della popolazione vive in una situazione di comfort (e di paralisi dovuta alla minaccia della disoccupazione), mentre tutta la spazzatura e gli escrementi del sistema si rovesciano sul rimanente 15-20% di persone che non possono difendersi e che reagiscono con il vandalismo, il chiamarsi fuori e la criminalità».

[05]. Cfr. B. Baczkó (a c. di), *Une éducation pour la démocratie: textes et projets de l'époque révolutionnaire*, Garnier Frères, Paris 1982, p. 377 ss.

[06]. G. Bateson, *La pianificazione sociale*, in Id., op. cit., p. 202 [N.d.T.].

[07]. Ivi, pp. 201, 202 [N.d.T.].

[08]. Cfr. P. Ariès, *Centuries of Childhood*, Jonathan Cape 1962, in particolare alle pp. 10-50.

[09]. Cfr. in particolare E. Shorter, D. Hunt, J. Goody e M. Poster, *Critical Theory of the Family*, Pluto Press, London 1978.

[10]. F. Kettner, *Rites of Passage*, Basic Books, New York 1977, p. 111.

[11]. L.L. Schücking *The Puritan Family: A Social Study from the Literary Sources*, Routledge, London 1969 (ed. or. 1929), pp. 47, 130.

[12]. M. Foucault, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1988, pp. 41, 42, 44 [N.d.T.].

[13]. E. Shorter, *Famiglia e Civiltà*, Rizzoli, Milano 1978, p. 255 [N.d.T.].

[14]. A. Giddens, *La trasformazione dell'intimità: sessualità amore ed erotismo nella società moderna*, il Mulino, Bologna 1995, p. 71 [N.d.T.].

[15]. Cfr. H. Kleijer, G. Tillekens, *Passion Pop and Selfcontrol: The body politics and pop music*, in "ZSE", 1, 1994, pp. 58-75.

[16]. Cfr. R. Quaterhouse, *So what is child abuse?* "Independent on Sunday", 23 luglio 1995.

Capitolo 11

[01]. J. L. Borges, *L'immortale*, in Id., *Tutte le opere*, a c. di D. Porzio, Mondadori, Milano 1996, vol. I, pp. 779, 776, 20, 784 [N.d.T.].

[02]. Platone, *Fedone*, Laterza, Bari 1948 pp. 81-86 [N.d.T.]. I.V. Vishev (*Problema lichnogo bessmertia*, Nauka, Novosibirsk 1990, p. 126) cita un papiro risalente

al XV secolo a.C., contenente già le idee in seguito espresse da Platone: «I loro [degli scrittori] servi se n'erano andati, le loro lapidi erano coperte di fango, le loro dimore dimenticate. Ma i loro nomi vivono nelle parole degli uomini grazie ai libri che hanno scritti, la loro memoria vivrà in eterno». Se ne potrebbe arguire che il legame tra il lavoro intellettuale e la vita eterna perseguita attraverso le opere dell'intelletto sia antico come l'invenzione della scrittura.

- [03]. Cfr. M. Foucault, *Politics, Philosophy, Culture. Interview und Other Writings*, 1977-1984, a c. di L.D. Kritzman Routledge London 1988, p. 60.
- [04]. J. Carroll, *Humanism: The Wreck of Western Culture*, Fontana, London 1994, pp. 2-6.
- [05]. K. Dorner, *Todliches Mitleid. Zur Frage der Unerträglichkeit des Lebens*, Jakob van Hodelis, Cutersloch 1993, p.129.
- [06]. G. Balandier, *Le dédale: Pour en finir avec le XX siècle*, Fayard, Paris 1994, pp.110-1.
- [07]. M. Poster, *A Second Media Age*, in "Arena Journal", 3,1994, pp. 76, 81.
- [08]. J. Baudrillard, *The Evil Demon of Images*, intervista concessa a T. Colles, D. Kelly e A. Cholodenko, in *Baudrillard Live. Selected Interviews*, a c. di M. Gane, Routledge, London 1993, p.141.
- [09]. Id., *The illusion of the End*, Polity, London 1994, p. 84.

Capitolo 12

- [01]. A. Breton, cit. in S. Gablik, *Magritte*, Rusconi, Milano 1988, p. 66 [N.d.T.].
- [02]. L'opera fondamentale di Rudolf Otto, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Feltrinelli, Milano 1964, è in realtà una vasta e documentata dimostrazione dell'impossibilità di «definire razionalmente» l'esperienza religiosa. Possiamo tutt'al più tentare di approssimarci a essa nelle nostre descrizioni, tenendo sempre presente che non potremo mai afferrarla in tutta la sua complessità: «Simile categoria è assolutamente sui generis e non è definibile in senso stretto, come non lo è alcun dato fondamentale e originale, ma è soltanto atta a essere accennata» (p. 21). Tale esperienza non può essere «insegnata» ma solo «evocata». A ciò che si manifesta nell'esperienza religiosa, Otto conferisce il nome di *mysterium tremendum*: «esso può anche erompere dall'anima subitamente con spasimi e convulsioni. Può trascinare alle più strane eccitazioni, alla frenesia, all'orgasmo, all'estasi. Riveste forme selvagge e demoniache. Può precipitare in un orrore spettrale e pieno di raccapriccio» (p. 23). L'assenza di una struttura logica coerente si accorda con l'assenza di logica nel comportamento. Il *mysterium tremendum* è «qualcosa in pari tempo di tipicamente attraente, *captivante*, affascinante, il quale si intreccia in una strana forma di armonia contrastante con il momento repellente del *tremendum*» (p. 43). Esso unisce ciò che non può essere unito: da un lato «orrore e spavento» dall'altro «una potente attrazione» (p. 45). Secondo Mircea Eliade (vedi il suo *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri, Torino 1999), la sola cosa che si può dire sulla ierofania (e qualunque cosa o qualunque avvenimento possono acquisire un valore *ierofanico*, ossia diventare espressione del *sacrum*) è che essa segnala sempre una divisione: divide nel mondo ciò che è sacro dal resto. Si è tentati di aggiungere che, alla luce di questa opinione ogni tentativo di definire la religione contiene una notevole dose di valore *ierofanico*.

- [03]. Cfr. C. Mongardini, M. Ruini (a c. di), *Religio: Ruolo del sacro, coesione sociale e nuove forme di solidarietà nella società contemporanea*, Bulzoni, Roma, 1994, pp.15, 31 [N.d.T.]. Nel medesimo volume Johan Goudsblom osserva giustamente che gran parte della nostra discussione sul tema dei fenomeni religiosi resta, sia pur inconsapevolmente, sotto l'influsso della teologia, mescolando senza speranza nelle descrizioni della religione gli elementi «emici» e quelli «etici» (p. 89). Possiamo aggiungere che la stessa cosa si applica alla "teologia razionalizzante" anch'essa incombente, sia pur sotto forma di tacita premessa, su quasi tutti i tentativi di definire i fenomeni religiosi. Il discorso si trova in sostanza in una situazione tutt'altro che invidiabile: deve svolgersi sotto una duplice pressione, costretto a fare propri e trasformare elementi provenienti da due diversi e incompatibili universi cognitivi. Nel discorso sulla "scienza della religione", gli elementi etici derivanti dalla teologia sfiorano le componenti etiche del razionalismo, che negli ultimi due secoli ha cercato di estraniare e di reificare l'esperienza religiosa come qualcosa di "totalmente diverso" dalla ragione. Gli odierni tentativi di definire la religione recano tutti i segni di una guerra illuminista contro la superstizione religiosa, però, *à rebours*.
- [04]. T. Luckmann, *La religione invisibile*, il Mulino, Bologna, 1969, p. 115 [N.d.T.].
- [05]. M. Foucault, *Politics, Philosophy, Culture*, cit., pp. 50,154.
- [06]. L. Kolakowski, *Se Dio non esiste*, il Mulino, Bologna 1997, pp.186-187 [N.d.T.]. Si tratta ovviamente di affermazioni riguardanti gli attributi comuni e nel tempo stesso distintivi della religione, ma non necessariamente quelli delle molteplici istituzioni religiose. Queste ultime è preferibile descriverle nelle categorie delle loro funzioni piuttosto che in quelle dei loro credi costitutivi o degli slogan di reclutamento: le funzioni sono più differenziate che non le formule (essenzialmente intellettuali) per "spiegare" o "conferire senso" alle confusioni spontanee o indotte, agli interrogativi e ai timori dei fedeli. Per fare un esempio certe chiese e sette possono svolgere una funzione sostanzialmente politica a favore dell'integrazione, autoaffermazione e autodeterminazione di minoranze politicamente, economicamente e culturalmente oppresse; parrocchie, cappelle e congregazioni sono note per l'importante ruolo associativo svolto nel cementare comunità compatte e nel loro processo di autoriproduzione.
- [07]. A. Giddens, *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, il Mulino, Bologna 1994, pp. 96,100 [N.d.T.]. Secondo Giddens, i filosofi pongono domande circa la natura dell'esistenza tuttavia nelle loro attività normali non sembrano ontologicamente insicuri. Arthur Schopenhauer, che ne Il mondo come volontà e rappresentazione si chiedeva come mai «esistesse qualcosa invece del niente» e si disperava di «non poter fornire alcun fondamento, alcuna causa finale all'esistenza», conduceva una vita borghese quanto mai tranquilla e ordinata, e provò un sincero spavento quando il suo ritmo misurato e regolare fu per breve tempo sconvolto dalla rivoluzione del 1848. Tornò ai problemi escatologici e alla questione della sicurezza ontologica solo quando i rivoluzionari vennero arrestati e le barricate distrutte.
- [08]. M. Foucault *Politics, Philosophy, Culture*, cit., p. 70.
- [09]. E. Husserl, *I discorsi parigini*, in Id., *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 1989; *L'idea della fenomenologia*, Mondadori, Milano 1998 [N.d.T.].
- [10]. Le affermazioni di questo genere sono talmente numerose da indurci a interpretare la loro frequenza come una prova della loro evidenza. La loro

formulazione segue sempre il medesimo modello: è vero che la religione è mutata fino a diventare irriconoscibile ed è anche vero che oggi la gente vive perlopiù senza conferire alcun significato religioso a ciò che fa, ma ciò è vero solo nella misura in cui la gente in questione non è in grado di vedere i veri moventi delle sue azioni altrettanto chiaramente di noi, specialisti in scienze sociali. Per convincersi a quale grado di saccenteria possa portare questa formula basta leggere, per esempio, Jeffrey C. Alexander, secondo il quale «la sacralità e il bisogno di trascendenza rimangono le caratteristiche fondamentali della vita [...]. I punti di riferimento non vengono più cercati in cielo ma segni e significati rimangono religiosi: il loro fine [ZB.: il fine di chi?] è di mettere in contatto un attore, un gruppo o una società con le forze pure e impure da cui il mondo nella mitica ed esistenziale immaginazione [ZB.: immaginazione di chi?] sembra in ultima analisi derivare» (C. Mongardini, M. Ruini [a c. di], *Religio*, cit.). Thomas Luckmann, per parte sua, suggerisce che «i temi religiosi sono stati sollevati da istituzioni secondarie le quali provvedono espressamente ai bisogni "privati" di consumatori "autonomi". Queste istituzioni cercano di articolare i temi che nascono nella sfera privata e ritrasmettono i risultati raccolti in blocco ai potenziali consumatori. Rubriche giornalistiche, lettera-letteratura di "ispirazione" che va da opuscoli sul pensiero positivo a riviste tipo "Playboy", divulgazioni di psicologia alla "Reader's Digest", liriche di successo popolare e così via, articolano quelli che, in realtà, sono elementi e modelli di significanze "ultime"» (T. Luckmann, op. cit., p. 147 [N.d.T.]).

[11]. J. Carroll, op. cit., pp. 2-3.

[12]. Cfr. A. Touraine, *La società post industriale*, il Mulino, Bologna 1974, pp. 232-3 [N.d.T.].

[13]. J. Delumeau, *Il peccato e la paura: l'idea di colpa in occidente dal XIII al XVIII secolo*, il Mulino, Bologna 2000, pp.198,199 [N.d.T.].

[14]. A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica: problemi socio-psicologici della civiltà industriale*, Sugarco, Milano 1984 [N.d.T.].

[15]. Z. Bauman, *Ponowoczesne przygody ciala*, in Id., *Cialo i przemoc w obliczu ponowoczesnosci*, Utwtk, Torun 1995.

[16]. A.H. Maslow, *Religions, Values and Peak Experiences*, Ohio State University Press, Columbus 1964, pp. 19-24. Maslow fornisce numerose testimonianze, provenienti dai soggetti studiati, circa le «esperienze estreme». Tra gli aspetti comunemente ricorrenti, se ne possono individuare alcuni che corrispondono all'ideale di esperienza promosso dalla cultura postmoderna: per esempio, un'eccezionale concentrazione dell'attenzione; la tensione delle forze vitali; l'annullamento della differenza tra il soggetto e lo sfondo («esperienza della totalità»); la trascendenza dell'ego; la natura automotivata del momento, vissuto come "fine a se stesso" anziché come «momento strumentale»; la perdita di coscienza del tempo e dello spazio; la percezione del mondo come bello, buono e desiderabile e, soprattutto, un'assenza «sia pur fuggevole, di timore, ansia, inibizione, istinto di difesa e conservazione, smarrimento, insicurezza su come agire, tendenza al rinvio e autorestrizione» (p. 66): ossia tutti quegli incubi che affliggono gli individui postmoderni nelle situazioni «normali», e molto più frequenti quando si trovano in preda all'ansia da identità.

[17]. Cfr. E. Vuysehogrod, *Saints and Postmodernism: Revisioning Moral Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago 1990, p. 252 ss.

[18]. G. Kepel, *La rivincita di Dio*, Rizzoli, Milano 1991, p. 23. Sono anche

totalmente d'accordo con l'ipotesi di lavoro di Kepel, secondo la quale «discorsi ideologici e azioni concrete di questi movimenti sono portatori di significato: non sono il prodotto di un disordine della ragione o di un intervento di forze, ma la testimonianza inconfutabile di un malessere sociale profondo, che le nostre categorie di pensiero tradizionale non permettono più di decifrare» p. 22. 19 Per una più ampia analisi della questione, cfr. Z. Bauman, *Le due nazioni: i repressi*, in Id., *La decadenza degli intellettuali: da legislatori a interpreti*, Bollati Boringhieri, Torino 1992 [N.d.T.].

Capitolo 13

- [01]. Cfr. W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Clarendon Press, Oxford 1991; R. Beiner, *What's the Matter with Liberalism?*, California University Press, 1992 [N.d.T.].
- [02]. La necessità e desiderabilità del pluralismo sono state per esempio strenuamente argomentate da John Rawls, secondo il quale una molteplicità di convinzioni religiose, filosofiche e morali, tutte ugualmente razionali ma reciprocamente incompatibili, è il marchio distintivo delle società democratico-liberali. Rawls sostiene che la varietà di opinioni è di per sé positiva: in una società bene organizzata gli individui hanno ragione a pretendere che i loro piani siano diversi tra loro (cfr. il suo *A Theory of Justice*, in M. Sandel [a c. di], *Liberalism and its Critics*, New York University Press, New York 1984). Va da sé che i liberali non hanno mai condannato la volontà di difendere opinioni scelte autonomamente, mentre hanno sempre biasimato i tentativi dello stato di imporre delle scelte con la forza. Jerzy Szacki riassume in modo succinto e convincente il nucleo del pensiero liberale quando ricorda che, alle domande se «allo stato sia lecito essere parte nei conflitti morali» e se «tali conflitti potranno mai venire superati», il liberalismo risponde negativamente (cfr. J. Szacki, *Liberalizm po komunizmie*, Kraków 1994, p. 245).
- [03]. Cfr. M. Barrès, *Scènes et doctrines du nationalisme*, Emile Paul, Paris 1902, pp. 8-13. C'è solo un'altra cosa, secondo Barrès, che posso desiderare con un certo successo: di essere determinato, in tutto quello che faccio, *da la terre et les morts*; di dire a me stesso che «desidero vivere come indicano quei maestri e, rendendoli consapevolmente oggetti del mio culto, partecipare della loro potenza» (p.16). L'alternativa è il *déracinement*, uno spaventoso stato di impotenza, un floscio corpo privo di colonna vertebrale.
- [04]. Cfr. U. Beck, E. Beck Gernsheim, *Individualization in Modern Society, Perspectives and Controversies of a Subject-Orientated Sociology*, in *Detraditionalization*, Blackwell, Oxford 1995. Il processo di "individualizzazione", inteso in primo luogo come livello sempre crescente di insicurezza e di "soggettivizzazione" del rischio, viene minuziosamente analizzato in altre opere degli stessi autori, in particolare in *Il normale caos dell'amore*, Bollati Boringhieri, Torino, 1996, e in *I rischi della libertà: l'individuo nell'epoca della globalizzazione*, Il Mulino, Bologna 2000. In quest'ultima opera i due autori riassumono concisamente le loro conclusioni: «Si prenda pure quello che si vuole tra Dio, natura, verità, scienza e tecnologia, morale, amore, il matrimonio - non cambia nulla: la modernità trasforma tutte queste cose in "libertà rischiose", (p. 4). «Il matrimonio è un'impresa rischiosa - paragonabile all'alta velocità su un tratto di strada pieno di curve - e di cui le assicurazioni non rispondono» (p. 21). Ad analoghe conclusioni giunge anche Christopher Lasch nella sua fondamentale

opera: *L'io minimo: la mentalità della sopravvivenza in un'epoca di turbamenti*, Feltrinelli, Milano 1996.

- [05]. Cfr. Z. Bauman, *Life in Fragments*, Blackwell, Oxford 1995, capitolo "Europe of Nations, Europe of Tribes".
- [06]. R. Unger, *Politics: A Work in Constructive Social Theories*, vol. I, Cambridge University Press, Cambridge 1997, p.167. Unger sottolinea che se «il trionfo di certe istituzioni e idee è stato relativamente accidentale, è anche più facile immaginarne la sostituzione».
- [07]. J. Jedlicki, «Antynomie liberalnej koncepcji wolności», in *Zle urodzeni*; czyli ci dcccwiałczeni hrstorycznym, Aneks, London 1993, p. 35.

Capitolo 14

- [01]. K. Pomian, *L'Europa e le sue nazioni*, Il Saggiatore, Milano 1990 [N.d.T.].
- [02]. J. Kocka, *Die Rolle der Nation in der deutschen Geschichte und Gegenwart*, a c. di O. Büsch e J. Sheenan, Berlino 1985, pp.122-3.
- [03]. M. Walzer, *Sfere di giustizia*, Feltrinelli, Milano 1987, p. 48 [N.d.T.].
- [04]. *Conversations with Isaiah Berlin*, London 1992, p. 41.
- [05]. Cfr. "Le Monde Diplomatique", luglio 1994.
- [06]. *Nadziea, nierównosc i poparcie dla transformacja ustroiowej*, relazione presentata al IX Congresso Polacco di Sociologia a Lublino del 1994.
- [07]. J. Jedlicki, *Zle urodzeni*, London 1994.

Capitolo 15

- [01]. Il termine *insécurisation* è stato coniato da Jean-Luc Mathieu: cfr. il suo *L'insécurité*, PUFF, Paris 1995.
- [02]. O. Marquard, *Apologia del caso*, il Mulino, Bologna 1991, pp. 76-7 [N.d.T.].
- [03]. Ibid.
- [04]. Cfr. A. Gorz, *Vers une société post-marchande*, in "Transversales science culture", settembre-ottobre 1995; B. Cassen, *Chômage, des illusions au bricolage*, in "Le Monde diplomatique", ottobre 1995.
- [05]. Cfr. J. Rifkin, *La fine del lavoro: il declino della forza lavoro globale e l'avvento dell'era post-mercato*, Baldini&Castoldi, Milano 1997 [N.d.T.].
- [06]. Tale processo viene di solito definito con il termine di "deregolazione". C'è tuttavia da chiedersi in quale misura questa definizione, quasi mai messa in discussione nasconda, più che rivelare, la vera natura del processo. Non c'è alcun dubbio che nel corso del processo certe attività vengono deregolate, mentre nello stesso tempo altri tipi di esperienze vengono sottoposti a una regolamentazione sempre più severa e certe volte draconiana; e la coincidenza dei due fenomeni, produttori di effetti opposti non è affatto casuale. Tutto sommato, oggi gli stati non emanano un numero di leggi o di decreti esecutivi inferiore a quello di una volta; lo zelo dei loro interventi regolatori non è diminuito né si sono ridotte le spese pubbliche destinate a sostenere gli interventi: a cambiare sono solo gli obiettivi e le strategie di regolamentazione, nonché la destinazione della spesa statale. I "nuovi poveri" (New Poor), per esempio, sono oggi l'oggetto di una legislazione sempre più

scrupolosa e pignola diretta non tanto a svincolare, quanto a limitare la loro libertà di manovra, il diritto di diritto di scelta e la facoltà di agire di propria iniziativa. Come giustamente dice Martin Woollacott i costi «vengono dirottati dall'assistenza al controllo, dallo stato assistenziale allo stato che rinchiude» (*from welfare-state to lock-up state*). Cfr. M. Woollacott, *Dismembering Values*, in "The Guardian", 9 dicembre 1995.

- [07]. G. de Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo*, Laterza, Roma Bari 1995, pp. 370-1 [N.d.T.].
- [08]. Cfr Z. Bauman, *Freedom*, Open University Press, Milton Keynes 1989.
- [09]. Cfr. W. Beveridge, *Liberal Radicalism and Liberty*, in E.K.Bramsted K.J. Melhuish (a c. di), *Western Liberalism, A History in Documents from Locke to Croce*, Longman, London 1978, pp. 712-7.
- [10]. M. Walzer, *Interpretazione e critica sociale*, Ed. lavoro, Roma 1990, p. 47. [N.d.T.].
- [11]. C. Mouffe, *Liberal Socialism and pluralism: which Citizenship?* in J. Squares (a c. di), *Principled Positions. Postmodernism and Rediscovery of Value*, Lawrence and Wishart, London 1993, p. 81.
- [12]. D. Harvey, *Class Relations, Social Justice and the Politics of Difference*, in *Principled Positions*, cit., p.118.
- [13]. A. Camus, *Taccuini 1951-59*, Bompiani Milano 1992, p. 138: «È una certezza strana e insopportabile sapere che la bellezza monumentale presuppone sempre una schiavitù ed è tuttavia bellezza, e che non si può non volere la bellezza e non si può volere la schiavitù, la quale rimane comunque inaccettabile. Forse è per questo che io pongo al di sopra di tutto la bellezza di un paesaggio, che non è pagata con nessuna ingiustizia e dove il mio cuore è libero».

Ladri di biblioteche
<http://resistenzaletteraria.altervista.org/>



Impaginazione:
Blutaski

